SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME VENTESIMOSETTIMO

1894-95

NAPOLI
TIPOGRAFIA DELLA REGIA UNIVERSITÀ
NEL GIÀ COLLEGIO DEL SALVATORE
1895

REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME VENTESIMOSETTIMO

1894-95

NAPOLI

TIPOGRAFIA DELLA REGIA UNIVERSITÀ
NEL GIÀ COLLEGIO DEL SALVATORE
1895

LA
NECESSITÀ LOGICA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL PROFESSORE

DINO VARISCO

CAPITOLO I.

Le basi del ragionamento. La forma.

1.

Il giudizio identico in termini $a = a$ esprime la permanenza del concetto; esprime cioè la stabilità delle connessioni che danno ad a un significato, o ponendo le quali a vien posto come termine d'un linguaggio, non semplicemente oggettivato al pari di qualsiasi puro stato d. c. preso nella sua immediatezza.

Non si deve credere, per altro, che il permanente a sia qualcosa di indipendente dal nostro effettivo pensiero, qualcosa di estraneo ad esso, se non in quanto gli si presenti. La permanenza di a non è intrinseca e assoluta; bensì il risultato del processo d'identificazione, costituito da una serie di posizioni coordinate a de' fatti meccanici; noi identifichiamo delle posizioni successive, e così pen.

siamo la loro successione come una permanenza. Se per altro si prescinde dal processo d'identificazione, a può ben essere oggettivato istantaneamente al pari d'ogn'altro stato d. c., ma non mai posto come un segno che abbia un significato; ossia il concetto a svanisce, separandolo dal processo che lo rende permanente. Infatti: si può senza dubbio compiere una posizione isolata, all'infuori del detto processo realizzato nel linguaggio; ma il suo risultato, o per meglio dire essa posizione, non è poi utilizzabile. Le tracce che ne rimangono son di natura schiettamente meccanica, e valgono ciascuna quanto un puro stato d. c., dato ma non più che dato; la posizione, come tale, è come non avvenuta.

Non si può dunque avere un concetto formato, che non sia permanente. O in altri termini: non è vero che il concetto prima si formi, e poi divenga permanente; prima e poi accennando una distinzione qualsiasi, anche non temporanea; il concetto non si forma, se non in quanto e come permanente. Oppure: col giudizio $a=a$, cioè affermando di a la permanenza o l'identità con sè stesso, non s'attribuisce ad a un carattere dal quale sia possibile pensarlo separato, neanche in via d'astrazione; non si fa in sostanza che porre a, o affermare che lo si è posto.

A questo giudizio si darà il nome di principio d'identità (1).

(1) Alcune affermazioni di questo §, non che non sollevare obbiezioni, appena sembreranno avere un senso preciso. Esse vanno conferite con due altri scritti dell'A. di questo, cioè: Ric. int. ai fond. d. pens. (atti d. R. Ist. Ven., Ser. VII, Tom. III; pagg. 125-233)

2.

Negandolo, s'ottiene il giudizio contradittorio: $a \not\equiv a$.

È pensabile, questo giudizio?

Poichè se ne pensano tutti gli elementi, e la loro mutua connessione, evidentemente sì; un giudizio infatti non

e Ric. int. ai princ. fond. d. rag. (atti c. s., Tom. IV; pagg. 109-204, e 413-476), che al bisogno saranno citati sotto le indicazioni di mem. I, e mem. II; a chi non abbia notizia de' quali, non poche parti della discussione che segue sembreranno affatto in aria. Chi scrive sente, al pari del lettore e forse più, l' apparenza di prosunzione che vi è nel supporre note delle operette, pubblicate ieri da uno sconosciuto. Ma per isfuggire questo inconveniente, egli avrebbe dovuto ripeter qui troppe cose che bene o male ha già dette altrove; e sarebbe stato anche peggio. Gli sia però concessa un'avvertenza generale. S' incontreranno qua e là (e se n'è avuto qualche esempio or ora) delle affermazioni categoriche, fondate appunto sulle dette ricerche; e il lettore si domanderà meravigliato, se tali fondamenti giustifichino una tanta risolutezza. Ma l'A., scegliendo in questi casi la forma affermativa come più breve, ha inteso di dare la sua opinione, non come assolutamente certa, bensì soltanto come il risultato a cui fu condotto dalle indagini istituite; le quali, nella sua intenzione se non altro, formano un tutto connesso, ma sono ancora lontane dall' esser compiute per ogni verso. L'ultima circostanza quanto importi, non c' è bisogno di rammentarlo a un critico che se n'intenda. (Cfr. mem. II, note ai §§ 12 e 15).

Quanto all' essenziale di questo § 1, si noti, che l' essere il significato delle parole dovuto alle loro connessioni, e p. c. quello di una generalmente correlativo a quello d' un'altra, è spesso ca-

si pensa altrimenti che formulandolo; e sarebbe strano negare la formulabilità di ciò che si è formulato or ora, e non ora per la prima volta. Negare poi il valore razionale d'un giudizio, che spesso (1) rappresenta l'ultimo costrutto d'una serie complicata di ragionamenti, ciò che le dà un valore definitivo, è addirittura un mutare il significato delle parole.

gione d'equivoco. Così: l'osservazione svela, che la variabilità è un predicato unito sempre al soggetto per mezzo d' una sintesi; ora, la permanenza è correlativa alla variabilità; sembra dunque che anche la permanenza debba sempre venir predicata nello stesso modo. Ma l' essere sintetico il giudizio con cui un elemento viene affermato variabile, dipende in ultimo da ciò, che nel concepire puramente e isolatamente una cosa, non la si concepisce mai come variabile. Il che viene a dire, che pensar q. c., e pensarla come permanente, è tutt'uno. Il concetto distinto di permanenza è correlativo a quello di variabilità; ma come carattere d' un qualsiasi concetto, la permanenza ne è inseparabile, perchè essenziale alla formazione del concetto medesimo. S' avverta, che a concepire un *quid* come variabile, bisogna, non solo averlo preconcepito come permanente, ma seguitare a concepirlo in qualche modo come tale; se l'elemento non è in un certo senso lo stesso prima e dopo la variazione, non si dice che un elemento ha variato, ma che si sono succeduti due fatti. Risulta da ciò, che il concetto di cosa variabile implica una grave e forse insuperabile difficoltà; sulla quale non occorre insistere, bastando l'aver notato che la permanenza del concetto, intesa nel senso dichiarato, non è niente più, che lo stesso concetto.

(1) Nel processo per assurdo; di cui Euclide p. es. fa un uso abituale.

L'opinione generale, che il giudizio contradittorio non sia pensabile, si connette con l'uno o con l'altro di due pregiudizi, ugualmente opposti ai risultati della ricerca istituita (1), e ugualmente infondati. O si confonde il pensiero coi fatti della coscienza oscura, scambiandolo con una rappresentazione; o si vuol ravvisare in esso immediatamente qualcosa d'assoluto, di indipendente da ogni fatto. Noi, di certo, non possiamo rappresentarci un triangolo quadrilatere; ma neppure possiamo rappresentarci la velocità di propagazione della luce. Ora, il concetto di questa velocità noi l'abbiamo senza dubbio, poichè la paragoniamo con altre velocità concepite e rappresentate; nello stesso modo abbiamo il concetto (quantunque non la rappresentazione) di triangolo quadrilatere; pensiamo così nell'un caso come nell'altro, perchè nell'uno come nell'altro facciamo una sintesi determinatissima di certi concetti dati. In che poi consista la differenza tra i due pensieri, per cui l'uno soltanto vien detto assurdo, è appunto quel che si cerca. Dall'altro lato, se il pensare non è nè più nè meno che l'intuire un'idea assoluta e stante per sè (la qual cosa non è tutt'uno con l'ammettere, che il pensiero si fondi in qualche modo sull'assoluto), un pensiero assurdo è intrinsecamente impossibile. Ma pur questa è daccapo un'ipotesi gratuita, anzi peggio che gratuita, se si tien conto delle molte e varie difficoltà che solleva (2).

(1) Cfr. memm. citt. Le conclusioni ivi ottenute, escludono del pari lo stretto empirismo (l'identificazione del pensiero col puro stato d. c.) come l'idealismo.

(2) Già s'ebbe occasione (cfr. c. s.), e se n'avrà in seguito

Prescindendo dai due pregiudizi accennati, e applicando al fatto del pensiero la schietta non preoccupata osservazione, cioè rilevandolo nel suo accadere, senza la pretesa di ridurlo forzatamente a un tipo prestabilito, convien riconoscere che il giudizio contradittorio è pensabile quanto qualsiasi altro, e nello stesso modo; anzi, più facilmente di molti altri, per la sua estrema semplicità, che appena la cede, seppur la cede, a quella del giudizio identico in termini.

Questo risultato, dovuto al Bonatelli (1), è d'un'estrema importanza in ordine alla presente ricerca. Il problema è: trovare da che dipenda o a che si riduca la forza ineluttabile dell'argomentazione; riconosciuta da tutti, compresi gli scettici, sia pure attribuendole un valore puramente relativo o fenomenico.

qualche altra, di notare che l'empirismo e l'idealismo, così opposti ne' punti di partenza, conducono spesso ai medesimi errori. Ed è naturale; perchè l'uno e l'altro (secondo le nostre vedute, svolte ne' detti opuscoli) hanno a fondamento un'analisi incompleta del fatto cogitativo; ne porgono due spiegazioni diverse, ma entrambe unilaterali e perciò insufficienti.

(1) Cfr. la sua nota: L'impensab. (Rend. d. R. Acc. d. Linc.; 15 mz. 1885). Le poche parole con cui s'è svelato l'error comune, e che riproducono sostanzialmente le non molte più dell'A., parranno insufficienti, perchè poche. Ma certe cose basta accennarle per farle intendere, il girarvi lungamente d'attorno non servendo che a intorbidarne il concetto. E quest'è il caso; perchè, secondo venne avvertito, non si tratta in ultimo che d'una semplicissima questione di fatto.

Del resto, si ritornerà più tardi su questa dimostrazione, così

Ora, ammesso, come per l'addietro s'ammetteva universalmente, che il giudizio contraddittorio non sia pensabile, il fondamento della necessità logica è bell'e trovato, riducendosi alla mera impossibilità di pensare in certe condizioni. Riconosciuta invece la falsità di questa spiegazione, il problema rimane intatto, e conviene tentare di risolverlo per altra via.

3.

A tal fine si rammenti che una posizione isolata, quantunque sia di certo un elemento conoscitivo, perchè in fine il conoscere si risolve in un complesso organico di posizioni, non è per sè medesima che una conoscenza semplicemente embrionale. Di fatti, ogni forma del pensiero

da chiarirne ancor meglio il senso; il che servirà a ribadirla, e a spiegar insieme il perchè un equivoco tanto strano e dannoso abbia regnato universalmente e così a lungo. Cfr. oltre §§ 23, 44, e altrove.

Nel fatto, la pensabilità de'giudizi contraddittori è stata ammessa da tutti quelli che ne hanno fatto uso, o ne hanno trattato *ex professo*, credendo senza dubbio di sapere di che trattassero. Ma la teoria è stata fuorviata, come s'accennava più sopra, da un'insufficiente analisi del fatto cogitativo; cioè dall'aver creduto d'analizzarlo dandone delle descrizioni che corrispondevano, non al fatto propriamente, ma a de' modi arbitrari e incompleti di rappresentarselo. Che poi non abbia mai dato nell'occhio il contrasto tra il fatto e la teoria che avrebbe dovuto spiegarlo, non c'è da meravigliarsene troppo, chi appena sia un po' pratico di libri.

trae l'origine da un sistema di posizioni, in ciascuna delle quali si venga a tener conto delle altre; sistema che è reso stabile (è solidificato, o cristallizzato) dalla sua connessione con una parola. L'eccezione che convien fare per la nuda forma d'oggettività, è più che altro apparente; perchè, è ben vero che s'oggettiva con una posizione sola; ma l'oggettività così ottenuta non si rende manifesta con distinzione, non acquista un significato preciso e fisso, che dalla sua unione con altre forme (1).

Quindi, le singole proposizioni che intrecciandosi costituiscono un processo razionale, ricevono propriamente un contenuto dal processo di cui fanno parte; o, se non da questo addirittura, da altri ne' quali furono involte; di che ognuno si persuade con una facile osservazione (2).

(1) Che la forma pura e indeterminata, e quindi soltanto embrionale, d'oggettività, sia il risultato dalla semplice posizione, è un' ipotesi, assunta come fondamentale nello studio gnoseologico, a cui questo scritto si connette. L'ipotesi è formulata nella mem. I, § 23, nella II, § 8. La posizione poi sarebbe l'investimento d'uno stato d. c. da parte dell' attività cosciente; l'esatto significato di questa definizione, il valore da attribuirsi al termine di attività, e altri schiarimenti indispensabili, si troveranno nella mem. I, §§ 13 a 30; e in breve, ma con maggior rigore, nella mem. II, Int. Che poi tutte le forme determinate del pensiero s' ottengano con de' sistemi di posizioni, s' è dimostrato, in generale, nella mem. I, §§ 31 sgg.; e in particolare per alcune forme (le sole di cui accada far uso) nella mem. II, Sez. I; ne'Capp. rispettivamente destinati allo studio delle forme medesime.

(2) Ciò che qui semplicemente s'accenna, riuscirà chiaro a chi

Ma spingendo l'osservazione un poco più innanzi, si riconosce, come ciò che dà veramente un contenuto a una proposizione, sia la possibilità di trarne partito, assumendola quale punto di partenza d'un processo ulteriore. Un concetto al quale non si possa attaccar nulla, sul quale non si possano compiere operazioni di sorta, ci apparisce, e di fatto è per noi, qualcosa di vuoto; e la frase che lo esprime riesce affatto priva di senso. Se il concetto è il risultato d'un processo anteriore, questo non è sufficiente a riempirlo, nella detta ipotesi, anzi si rivela come inconcludente esso medesimo; la sterilità dell'elemento che se n'è ottenuto, si ripercuote su di esso, manifestandosi come un suo proprio carattere.

Si vede qui accadere nell'ordine del pensiero quanto accade continuamente nell'ordine della realtà. Il valore d'un fatto umano qualsiasi sta ne'suoi precedenti necessariamente connessivi: la messe ha pregio dalle fatiche durate a procacciarla; un figlio, dall'amore che gli ha dato origine, dalle cure pazienti consacrate ad allevarlo e educarlo; — a condizione però che il fatto sia alla sua volta il primo d'una serie nuova; senza di che, ed esso, e tutti i suoi precedenti connessivi diventano vani, non

tenga presente la mem. I in generale; e in particolare quanto si dice in essa e nella II intorno all'uso del linguaggio. Si cfr. pure: Bonatelli, Di un'err. interp. ecc. (Mem. d. R. Acc. d. Linc., 1880-81). Non ci lusinghiamo che le nostre vedute collimino con quelle del ch. A.; ma la nostra ideologia è un corollario de'principii da lui posti, ivi e altrove; intesi nel senso che *a noi* è parso il migliore.

lasciando che il doloroso sentimento del tempo e del lavoro perduto.

Ora, un processo cogitativo comincia sempre da una posizione, perchè pensare è porre. Ma il giudizio contraddittorio distrugge la posizione nell'atto stesso con cui la compie, e ci riporta così al momento precedente, quando il pensiero non era per anche iniziato. Bisogna dunque iniziarlo di nuovo. Che se lo s'inizi di nuovo col giudizio contraddittorio, bisognerà nuovamente tornar daccapo a iniziarlo; e così di seguito all'infinito, perchè le fasi del processo risultano sempre le medesime; e ciascuna consistendo nel sopprimere il punto di partenza, l'uomo non trova di fatto una via d'uscirne, d'andar oltre, d'attaccare alcunchè a quel suo atto; sicchè questo ha per lui il valore medesimo, che se non fosse stato compiuto mai. Ciò in ordine all'avvenire; mentre, in ordine al passato, la vanità dell'atto ripercotendosi sul processo di cui quello fosse la chiusa, ce lo manifesterebbe come irrito e inconcludente.

L'incapacità di fatto in cui si trova l'uomo di svolgere una serie d'operazioni mentali cominciando da un giudizio contraddittorio, assunta come norma universale, enunciata come un'incondizionata necessità (1), costituisce il principio di contraddizione.

(1) L'incapacità di fatto, quantunque immediatamente riconoscibile in dato istante, non sembra autorizzare l'enunciazione d'una norma assoluta. Quest'è un punto, che dovrà essere successivamente discusso (cfr. Cap. VIII); qui non si cerca ancora su che si fondi l'universalità del principio di contraddizione; s'ha in mira soltanto di chiarirne e determinarne più esattamente il concetto.

4.

Sembrerà che con questa spiegazione si sia abbandonata la teoria del Bonatelli su cui s'era fatto fondamento, ritornando al vecchio modo di vedere: la forza coercitiva della contraddizione si risolverebbe ancora in un'impossibilità di fatto. Per mettere l'obbiezione in termini precisi, si prenda un esempio.

Siasi assunto come dato il concetto contradittorio di triangolo quadrilatere, e si cerchi se è possibile connettervi qualcosa; si cerchi p. es. quante ne siano le diagonali, ammettendo per farla spiccia la nota formula, secondo la quale un poligono di n lati ha $\frac{n(n-3)}{2}$ diagonali. Il poligono considerato, come triangolo avrà allora 0 diagonali; come quadrilatero ne avrà 2. È dunque impossibile concludere quante diagonali abbia; donde si ricava che il concetto stesso di triangolo quadrilatere è privo di valore, in quanto inetto a servir di base a un processo razionale (1). Ma perchè non s'è potuto concludere quante diagonali abbia il poligono? Perchè il dire che un poligono abbia 0 e 2 diagonali è un giudizio contradittorio. Il processo ulteriore in base al primo concetto contradit-

(1) Veramente, non risulta la sua inettitudine in ordine a ogni processo razionale, ma solamente in ordine a un certo tale. Quest' osservazione è del medesimo tenore di quella di cui alla nota preced.; e la difficoltà relativa verrà risoluta più tardi. Per ora se ne faccia astrazione.

torio non è dunque impossibile, se non perchè la contraddizione è impensabile; viceversa, se è pensabile la contraddizione, non si può dichiarare impossibile il processo, l'impossibilità del quale s'era data in prova della vanità del pensiero contradittorio.

L'obbiezione non verrà in mente, se non a chi non abbia ben compresa la spiegazione surriferita (1). Non è rigorosamente vero, che dall'ipotesi d'un triangolo quadrilatere si ricavi che esso dovrebbe avere 0 e 2 diagonali; il vero è che non se ne ricava nulla. Infatti, per ottenere il numero delle diagonali $=0$, bisogna far nella formula citata $n=3$, e allora il poligono viene assunto come semplicemente triangolo; per ottenere il numero delle diagonali $=2$, bisogna far $n=4$, e allora il poligono viene assunto come semplicemente quadrilatero; in nessuno dei due casi si tien conto dell'ipotesi formulata, che il poligono sia triangolo *e* quadrilatero. La formula non ha significato, se non supponendo che in essa n rappresenti un numero, che può esser qualunque (intero positivo), ma dev'essere dato, fisso. È impossibile sostituire a n qualcosa, se questo qualcosa non è dato; cioè se l'operazione mentale con cui vien dato (poichè si tratta d'un concetto,

(1) La cosa non è difficile, per attento ed esperto che il lettore sia, vuoi perchè lo scrittore non è altrettanto capace, vuoi per la grande difficoltà di trovar espressioni ben chiare e precise in materia tanto sottile. Si fa quel che si può. Rileggendo, e soprattutto conferendo le varie parti di questo scritto, un lettore volenteroso potrà districarsi dalle oscurità di linguaggio che non si son sapute evitare. Il che sia detto questa volta per tutte.

che non può esser dato altrimenti) non è un' operazione definitiva, chiusa e terminata in sè medesima, e si riduce a un perpetuo oscillare tra due estremi, senza mai quietare nè su uno di quelli nè altrove. L' uso razionale d' un segno, cioè l' usarlo come segno, non limitandosi a considerarlo quale un puro stato d. c. dato all' infuori del pensiero, esige la fissità del suo significato, cioè che il segno sia stato posto con certe connessioni; rinunziare a questa posizione, è rinunziare al mezzo d' introdurlo in un processo ulteriore, ossia rendere impossibile il processo medesimo.

La necessità logica si presenta così ancora sotto l'aspetto d' un' impossibilità, il significato della quale per altro è grandemente mutato. La forza da cui il pensiero si riconosce vincolato, non è più esterna ad esso; una coazione alla quale non v' è modo di sottrarsi, ma di cui è vano tentare di rendersi una ragione; ha bensì radice nel fatto stesso del pensiero. La condizione a cui il pensiero deve soddisfare per non annullarsi, è posta da esso, e non consiste in altro che nel suo spontaneo accadere. In via di esempio, grossolano ma calzante: chi esce dall' acqua, si trova nell' impossibilità di nuotare; ma siccome n' è uscito volontariamente, l' esserne fuori e conseguentemente reso inetto al nuoto, niuno dirà che costituisca una violenza fatalmente subita. Pensare è porre, come nuotare è muoversi nell' acqua senz' altro punto d' appoggio; chi s' astiene dal porre, non può dunque pensare, perchè a pensare non ha ancora cominciato. L' energia volitiva, quando si è una volta estrinsecata, può ripetere questa sua manifestazione, e connetterla con dell' altre che la seguano; può

anche negarla, considerarla come non avvenuta, rifiutarsi di tenerne conto nelle operazioni successive, il che costituisce una nuova manifestazione, affatto comparabile alla prima; ma se si esaurisce nel mantenere sè stessa in uno stato d' oscillazione, senza fermarsi in atto qualsiasi, come fa col giudizio contradittorio, viene a mettersi per fatto proprio nella condizione che precede immediatamente l'atto del porre, e rinunzia in tal modo a incominciare una determinata serie di posizioni.

Risulta indirettamente ma chiaramente da ciò, che la posizione semplice e immediata è sempre tale, che vi se ne possono addentellare delle altre, ossia rappresenta in ogni caso un fatto conoscitivo. Essa infatti, qualunque ne siano le determinazioni all' infuori del pensiero o anche della coscienza, in sè medesima, nel suo accadere manifesto come fatto della coscienza chiara, apparisce interamente arbitraria, non sottoposta a condizioni di sorta (1).

Reciprocamente: il solo atto senza seguito possibile è quello che si esprime verbalmente col giudizio contradittorio. Questo, col sopprimere ogni posizione, non lascia modo di porre delle corrispondenze tra delle posizioni, a che si riduce in ultima analisi ogni lavoro mentale; ma una posizione, che non sia stata contraddetta, rimane per ciò solo un elemento effettivo; al quale si connetterà q. c., a meno che non venga dimenticato, o che l' energia pen-

(1) Per interpetrare nel vero senso queste espressioni, si cfr. mem. II., int., dove si introduce il concetto di volontà; e altrove; in part. § 28; cfr. pure qui sotto § 22, e ivi la nota quarta.

sante non cessi da ogni manifestazione (come accade p. e. nel sonno).

È da notare bensì, che in una serie complessa di posizioni ve ne possono essere di quelle che s' escludano (l' una delle quali sia la negazione d' un' altra), senza che ciò immediatamente apparisca. In un processo complicato, vale a dire un po' sempre, benchè in vario grado, il pensiero pone le forme su cui s' adopra, sempre s' intende per mezzo delle parole che fissano e concretano la serie di posizioni con cui quelle forme furono costruite, ma senza riprodurre la serie medesima, o al più riproducendola in guisa al tutto sommaria. Il vero significato delle parole essendo così pensato imperfettissimamente, la contraddizione rimane occulta; la sua intrusione poi è spiegata dall' indole stessa in gran parte meccanica del processo; le parole connettendosi e succedendosi d' ordinario a tenore dei vincoli che le connettono nella coscienza oscura, donde alla volontà de' suggerimenti, accolti per lo più da essa senza discussione (1). È uffizio dell' arte logica scindere un procedimento complesso, e ridurlo a tanta semplicità e precisione, che ogni dubbio ne sia eliminato.

6.

In uno scritto antecedente (2) s' è fatto del sillogismo uno studio, per verità molto compendioso, ma che prova come quello possa ridursi generalmente a constare di soli

(1) Ciò venne discusso a lungo nelle mem. I e II.

(2) Cfr. mem. II, Sez. II.

giudizii identici. La qual cosa, e la simbologia assunta a fondamento e a guida della discussione, provano che l' efficacia conclusiva del sillogismo è riferibile indifferentemente così al principio d' identità come a quello di contraddizione, escludendo che al risultato concorrano, in generale, altri assiomi o postulati sottintesi (1).

I due principii si riducono ad uno. La ragione infatti perch' è impossibile connettere un processo razionale col giudizio contradittorio, sta nello svanire del concetto quando si astragga dalla sua permanenza, cioè nel principio d' identità. Viceversa, il principio d' identità non è riflutabile, perchè il negarlo è contradittorio, cioè rende impossibile ogni successivo sviluppo di pensiero connesso con la negazione.

Secondo l' aspetto sotto cui s' esaminano i due principii, l' uno o l' altro assume una certa primazia. Quello d' identità esprime la determinazione che dà a sè stesso il fatto del pensiero; quello di contradizione, la forza coercitiva che da quest' autodeterminazione del pensiero risulta; e la quale, presa come data in qualsivoglia modo, acquista il valore d' una regola indeclinabile. Quindi, il secondo è palesemente più utile nelle applicazioni; ma nel primo sembra d' intravedere qualcosa di più originario e di più profondo, concordemente con l' osservazione già fatta dagli scolastici, e rinnovata dal Rosmini, dal Trendelenburg, dal Conti e da altri (2).

(1) Tranne il postulato sulla validità della reminiscenza; enunciato nella mem. I, § 33.

(2) Il prof. Peano, nella Racc. di form. log. (v. la sua Riv. di

Tuttavia l' apparente parallelismo de' due principii non si può dire distrutto; il che svela la necessità d' un' indagine più approfondita. Siccome però l' uno di essi è una conseguenza immediata dell' altro, è lecito fin d' ora riferirsi all' uno o all' altro indifferentemente; il che si farà con la locuzione di principio logico. S' intende, che questo principio è in ogni caso una formula esplicita; che cioè, quantunque si prescinda dalle forme particolari, mediante le quali lo si enuncia presentandolo sotto aspetti più o meno opportuni, accennando ad esso si accenna, non alla radice ultima ed effettiva della necessità logica considerata in sè stessa, che non è e non potrebb' essere una formula, ma alla norma espressa e nota, applicando la quale ci assicuriamo di conformare i nostri ragionamenti alla detta necessità (1).

Mat., vol. I), benchè v' includa quella esprimente il principio di identità, dichiara di non averne mai fatto uso, e sembra negarle qualsiasi valore. Dal suo punto di vista strettamente simbolico, questo non è un errore; infatti, il giudizio $a=a$ non ci fa acquistare niuna cognizione, più di quella già assunta col porre semplicemente a. Ma qualunque simbolismo presuppone di necessità la permanenza nel significato, per quanto indeterminato, del segno: quindi conviene dir che il cit. A. fa del principio d' identità un uso, solamente implicito sì, ma non perciò meno importante nè meno continuo.

(1) Quest' avvertenza dev' essere tenuta ben presente, perchè riescano dirittamente intelligibili alcune cose che seguiranno.

Le principali forme de' due principii, a cui ci si riferisce indifferentemente con il termine di principio logico, sono:

Per il principio d' identità: $a=a$; — quello che è, è;

CAPITOLO II.

Le basi del ragionamento. La materia.

7.

La forma del sillogismo è fuori di contestazione per chiunque non rifiuti il principio formale (1); affinchè il sillogismo sia esso stesso fuori di contestazione, riman da vedere se, dato un giudizio, identico nella forma (perchè, secondo venne accennato, a questi si riducono tutti i giudizi di cui si connette l'argomentazione), ma non identico nei termini, vi sia modo di riconoscerne l'esattezza, indipendentemente dal suo esser la tesi d'un sillogismo.

L'esame accennato è indispensabile, pure se il ragionamento si consideri nel solo campo delle forme cogitative, senza indagarne l'efficacia nell'ordine della realtà (2). Da premesse di valore problematico non si ricava niente

Per il principio di condizione: non è possibile connettere un seguito d'operazioni razionali col giudizio contraddittorio; — è impossibile che una cosa sia e non sia simultaneamente (avverbio, che qui significa *congiuntamente*); — $a\bar{a} = o$, dove a è una classe.

(1) Cfr. l'oss. fatta sul principio del § precedente.

(2) Nelle mem. cit. il pensiero fu quasi esclusivamente studiato sotto questo aspetto: il seguito del processo tuttavia somministrerà de' risultati, aventi un'incontrastabile riferimento all'ordine della realtà; che per altro non verranno qui sviluppati e discussi, se non in quanto spiegano e giustificano la cognizione pura.

di fermo; se dunque la verità d' un giudizio non potesse venire stabilita che dimostrativamente, qualsiasi argomentazione si risolverebbe in un processo all' infinito. Per semplicità, basterà supporre che i termini del giudizio siano classi; ogn' altra ipotesi essendo riducibile a questa, o trattabile in modo analogo. Si considerino in particolare i tre giudizi

$$a=b;\ a=bq;\ a=b+q \text{ (1)}.$$

Si suppone che le classi siano state formate in modo intieramente arbitrario; scegliendo certi elementi tra quelli che sono o si ritengono dati, e connettendoli semplicemente per mezzo della deliberazione, che le operazioni successive debbano esser compiute sugli elementi scelti, con esclusione d' altri. Si suppone inoltre, che questi elementi sian pochi. Allora, per verificare se di fatto $a=b$, non s' ha che da paragonare successivamente ciascun elemento di a con ciascun elemento di b. E sulla possibilità di far il paragone in modo decisivo non può cader dubbio. Sia p. es. $a=(m,n)$; $b=(n,m)$. Supporre la possibilità d'errare nelle due affermazioni: che il 1° elemento di a è il 2° di b, e che il 2° di a è il 1° di b; è un supporre, o sfornito il pensiero della forma d'uguaglianza, o privo d' ogni valore il testimonio della memoria.

La verificazione del secondo giudizio si riduce a quella del primo. Se $a=(m,n)$, per riconoscere che $a=bq$ ba-

(1) Sul concetto di classe, e sulla simbologia con cui esprimere le operazioni di congiunzione (o moltiplicazione) e di disgiunzione (o addizione), cfr. mem. II., Sez. I., Cap. VI.

sta verificare che $m, n,$ son pure elementi di b, e che b contiene inoltre qualche altro elemento, anche un solo. Se invece è $b=(m,n)$ e a contiene questi elementi, e almeno uno di più, sarà $a=b+q$.

La cosa non sarebbe più così semplice, se le classi considerate constassero di un numero d'elementi piuttosto grande; perchè il postulato della reminiscenza non ci assicura contro l'errore volgare, che è tanto più probabile, quanto più si complica, anche solo numericamente, il sistema de' fatti che si devono riprodurre.

Non c'è da replicare. A rigore anzi non si può escluder nemmeno, che in qualche caso non venga disconosciuta l'uguaglianza delle classi (m, n) e (n, m), o che non si commettano errori anche più palmari. Ma per eliminare il dubbio dalla materia sillogistica, non occorre dimostrare la pratica impossibilità di commettere errori; tutti sanno come anche i più forti pensatori ci vadano soggetti. Basta che l'errore sia sempre una conseguenza, non delle leggi del pensiero, ma della loro violazione; o, per dirla più chiaramente, dipenda da un' ecclissi momentanea della ragione, sia un accesso di pazzia.

Ne' casi semplicissimi considerati, ciò riesce evidente; negli altri, il processo raggiunge la medesima sicurezza quando lo si risolva in operazioni semplici, le connessioni tra le quali sieno ancora costituite da operazioni semplici.

8.

Ma le classi sulle quali si opera comunemente anzi sempre, non sono così arbitrariamente formate, come si

è supposto, nè contengono un numero limitato d'elementi. E il non essere arbitrarie, ma comunque date, le forme da paragonarsi, rende il paragone ben più difficile; il decidere se due elementi siano uguali o no, è presto fatto trattandosi di posizioni, che hanno il significato e il valore che ci s'attribuisce nel compierle; non così quando gli elementi vanno presi per quel che sono in realtà, all'infuori d'ogni nostra considerazione. Quando poi si vogliano paragonare de' sistemi d'infiniti elementi, è impossibile venirne a capo col paragonare successivamente un elemento dell'uno con uno dell'altro; l'operazione non è più riducibile a quella semplicità, in cui s'è trovata la salvaguardia contro l'errore; essa non è soltanto più complicata, ma infinitamente più complicata; o in conclusione è d'altra natura.

Per isciogliere questa difficoltà, s'avverta in primo luogo, che l'essere certi elementi in numero infinito, non esclude che in qualche caso essi siano o possano considerarsi come i risultati di certe operazioni mentali. Basta che il processo di queste sia tale, da riuscire determinato in ciascuna sua fase, e d'altronde sempre identicamente replicabile; perchè allora il supporre finito il numero de' risultati, equivalendo a supporre chiuso (non replicabile) il processo, sarebbe contradittorio.

Se n'è addotto un esempio, discutendo la formazione del concetto di numero (1). Niuno al certo può contemporaneamente ed esplicitamente pensare più di alcuni pochi numeri; ma il processo di cui si è servito per formare

(1) Mem. II.; Sez. I., Cap. V.

questi, e la relativa simbologia di cui è in possesso, son tali da permettergli in ogni istante di formare quel numero qualsivoglia che gli occorresse per soddisfare una qualsiasi esigenza del pensiero. È dunque lecito considerare i numeri come costituenti un tutto definito; perchè, quantunque non siano stati scelti deliberatamente a uno a uno, la legge di formazione, nota, rende possibile un'operazione sopra qualunque numero; ossia, in ordine al pensiero, l'attitudine a operare in modo perfettamente determinato è la medesima, che se il tutto numerico fosse stato composto con la scelta di ciascun elemento; e le conseguenze di tale attitudine restano del pari. Affatto analoghe considerazioni valgono per le classi che si possono formare nel tutto numerico; p. es.: quella de' numeri pari, de' numeri primi, ecc.

9.

Si consideri ora una di quelle classi, che impropriamente si ritengono formate con oggetti reali; e sia p. es. quella dei vertebrati. Poichè questo termine esprime un concetto, e non è immediatamente connesso con uno stato d. c. dato, nè indica l'atto stesso del porre, sarà possibile definirlo. Suppongasi che per vertebrati s' intendano (press' a poco secondo la definizione comune) animali forniti di scheletro interno; senza più. Si ha allora un concetto, predicabile di moltissimi animali reali, e d' infiniti animali possibili; ma che è il concetto d'un elemento, non d'una classe.

Infatti, se di due animali si dice che sono vertebrati

secondo la data definizione, essi vengono assunti come uguali, perchè d'entrambi si pensa soltanto, che sono a scheletro interno: ora, in una classe, quanti si vogliano elementi uguali (pensati come uguali) contano per uno solo (1).

Perchè il termine di vertebrati esprima una classe, conviene mutarne la definizione, dicendo: vertebrato è un animale fornito di scheletro interno, *e di qualche altro carattere;* intendendo, che questo qualche altro carattere sia variabile, cioè possa ricevere differenti determinazioni, altrimenti si ricade nel caso precedente (2). Facendo poi

(1) Cfr. mem. II, Sez. I, Cap. VI.

(2) Le parole, *e di qualche altro carattere,* possono bensì venir sottintese, e lo sono generalmente; si capisce, che un animale non può avere per suo solo carattere d'aver uno scheletro interno. Così, dicendo numero pari, si dice che è un prodotto di *due* fattori, dei quali uno è 2, l'altro resta indeterminato; non tenendo conto di questo secondo, si ha il solo concetto di 2, cioè di *un* numero, non d'una classe di numeri. L'abitudine di sottintendere il carattere indeterminato ha fatto sì che i teoristi, badando alla formula espressa della definizione di classe, e non riflettendo a ciò che è necessario sottintendervi, equivocassero, credendo che un solo e semplice concetto potesse esser quello d'una classe; il che, come crediamo d'aver dimostrato, è un errore.

La possibilità di predicare il concetto d'infiniti enti possibili non basta a dargli il valore d'un concetto di classe. Relativamente ai concetti di classe, questa possibilità è appunto una conseguenza dell'elemento indeterminato implicito in essi; perchè ciò che non è determinato, si può pensare determinato in modo affatto arbitra-

variare questo carattere, s'ottengono l'un dopo l'altro tutti gli elementi della classe.

rio; ossia, apprendere un elemento sotto forma indeterminata, è un considerarlo atto ad assumere infinite forme determinate differenti. Relativamente a un concetto, che non contenga nemmeno implicitamente alcun elemento variabile, e che p. c. non potrebb'essere un concetto di classe, la possibilità medesima ha invece un tutt'altro fondamento; l'accennarvi brevissimamente chiarirà e giustificherà insieme le nostre vedute.

Le realizzazioni d'un concetto si pensano come infinite, perchè la realizzazione è pensata connettendo (in modo che per ora non importa approfondire; l'atto che pone il nesso si esprime col verbo *è*, usato non copulativamente) connettendo il concetto con la materia *data* della coscienza, con la realtà. Ora, il nostro porre una simile connessione, per quanto sia in generale suggerito da fatti del meccanesimo, è in ogni caso un atto arbitrario, e quindi replicabile senza limiti.

Qui dunque la detta possibilità non va considerata quale un carattere del concetto preso in sè stesso; non apparisce nel pensiero puro, ma soltanto nel porre in connessione il pensiero con la realtà. Un concetto, non implicante nulla di variabile, in quanto può essere predicato d'infiniti individui, esprimerebbe la *specie* in senso platonico. E su di ciò vi sarebbero da fare molte importanti riflessioni; che s'ommettono per non allungar dell'altro una digressione punto necessaria, anzi nemmeno utile allo scopo che s'ha di mira.

Basti l'aver messo in chiaro, che se la specie (platonica) e la classe son predicabili d'infiniti individui, lo sono però a titoli differentissimi; e che p. c. questa loro predicabilità non autorizza punto la supposizione, che le due forme sieno d'una stessa natura.

Ora, se le forme che assume il carattere variabile sono tutte note e in numero determinato, la classe, qualunque sia l' effettivo processo col quale se n' è formato il concetto; qualunque siano state le suggestioni meccaniche, obbedendo alle quali il processo s'è svolto; si può anche considerare formata scegliendo e aggruppando i concetti de' suoi diversi elementi. Se il carattere può assumere infinite forme, ma è nota e determinata la legge della loro produzione, alle classe è applicabile esattamente quello che s'è detto poco sopra intorno alle classi de' numeri. Se invece la legge non è conosciuta, le infinite forme possibili del carattere variabile saranno ignote del pari, prescindendo dalla notizia accidentale che s' avesse d' alcune; e non s'avrà un determinato concetto di classe; ma semplicemente il concetto, che una classe è possibile.

10.

Che sulle classi, quali forme puramente razionali, cioè in conclusione arbitrariamente poste, sian possibili de' giudizi certi, non è più lecito dubitarne (1). Ma se l' ordine intrinseco de' concetti d' una classe si facesse valere come il risultato d' un' effettiva corrispondenza tra i concetti medesimi e certi fatti costituenti nella realtà (2) un gruppo vincolato in se stesso in modo determinato, sussisterebbe ancora la medesima certezza?

Considerando ancora la definizione: vertebrato è un

(1) Cfr. § 7.

(2) Cioè nell' accadere estraneo al pensiero, od involontario.

animale dotato di scheletro interno e di qualche altro carattere, si supponga, che di quest'altro carattere si conoscano sole quattro (o cinque) forme diverse, corrispondenti alle denominazioni usuali: mammifero, uccello, rettile (anfibio) pesce; le quali esprimono ancora delle classi, ma che per lo studio presente valgono come semplici elementi. Allora: se, formare la classe dei vertebrati, è semplicemente un fissare che l' oggetto di ogni successiva operazione sarà il mammifero, o l'uccello, ecc., ogni incertezza dal concetto della classe è esclusa; correlativamente però è anche impossibile ricavare da delle operazioni compiute su di esso qualsivoglia notizia di fatto nuova, cioè che non sia stata già assunta nella formazione del concetto medesimo.

Che se invece si vuol riferirsi alle circostanze reali che hanno suggerito quel concetto, non è più lecito attribuire un valor categorico alla forma rigorosamente determinata che gli si è impressa con un atto, rimasto arbitrario ad onta del suggerimento; e che, in quanto arbitrario, non ha più col suggerimento una connessione necessaria, e può anch' essere per più d'un verso in opposizione con esso.

Quindi lo stesso giudizio, che è identico o necessariamente vero prendendo la classe nel primo senso, prendendola nel secondo non ha che un valore approssimativo, e relativo alle condizioni in cui s' è svolta la nostra esperienza. Così p. es., se la classe de' vertebrati rappresenta un dato sistema d' entità reali, e non un gruppo arbitrario di certi concetti, sarebbe gratuito asserire, che ogni vertebrato debba essere o un mammifero, o un uccello, ecc.;

e che tra queste forme non ve ne possano essere d' intermediarie.

11.

Queste considerazioni sembrano togliere al ragionamento ogni valore, ma a torto. I soli ragionamenti, dalla materia de' quali sia escluso ogni dubbio, son quelli, di cui s' è riconosciuta l' inettitudine a produrre nuove cognizioni di fatto (1); che somministrano soltanto forme, sempre nuove bensì, ma sempre combinate co' materiali medesimi; e che p. c. sembrano risolversi in un vuoto trastullo dell' ingegno.

Ma se questo trastullo sia vuoto, lo decide l' esperienza con que' due fatti che si chiamano la matematica e la filosofia. La prima, in un campo angustissimo, ma con un' insuperabile sicurezza nel meccanismo del procedimento; la seconda, in tutta l' estensione del pensiero, e tra le molteplici difficoltà che son la conseguenza della vastità dell' oggetto; non fanno che presentare sotto forme sempre nuove de' materiali, che in fondo sono sempre gli stessi (2).

(1) D' alcune apparenti eccezioni a questa regola sarà fatto cenno più oltre: cfr. § 46.

(2) La filosofia riesce invero a procacciarsi ogni tanto de'materiali nuovi, approfittando delle scienze d'osservazione, o con l'osservazione diretta. La loro utilità è incontrastabile; ma che, in ordine allo svolgimento delle forme, l' importanza ne sia relativamente secondaria, si rende manifesto, a chi paragoni p. es. la speculazione moderna con la greca.

Pure l' una e l' altra, in diverso modo, esercitano un influenza decisiva sulle relazioni tra l' uomo e la realtà in cui vive; perchè, appunto mediante le forme che somministrano al pensiero, disciplinando la volontà, le permettono di svolgersi con ordine e con frutto, e di assumere una direzione rispetto a scopi lontanisimi, cioè di assorgere al massimo della potenza e del valore.

Le notizie di fatto a cui conduce il ragionamento, quando i concetti che ne rappresentano il dato vengono assunti in connessione coi processi meccanici donde vennero le prime spinte all' attività che li ha prodotti (1), hanno sempre un carattere di relatività e d' approssimazione; ma *noi lo sappiamo;* e il saperlo è un essere cautelati contro l' errore (2), il quale non sorge, se non quando s' attribuisca a quelle nozioni un' assolutezza e una precisione di cui sono sfornite, dimenticando, ossia nel fatto negando, un risultato già ottenuto: vale a dire mettendo ancora il pensiero in contraddizione con se stesso.

Del resto le notizie di fatto hanno per noi un valore solo in quanto si riferiscono alle nostre effettive relazioni con

(1) Come p. es. quando, dal sapere che un certo animale è un vertebrato, si conclude che debba essere di fatto un mammifero, o un uccello, ecc.; attribuendo a queste forme il preciso significato abituale. La conclusione è si può dir sempre esatta (quantunque la paleontologia somministri de' casi dubbi): ma in teoria, non si può considerarla che come relativamente e approssimativamente vera. Cfr. poco addietro.

(2) Cfr. Bonatelli, Discuss. Gnoseol.; Cap. I.

l'accadere reale, relazioni che hanno sempre un carattere approssimativo, per la limitazione de' sensi e dell' energia pensante, e per esserci ignote le determinazioni future della realtà. Quand'anche il ragionamento applicato fosse decisivo assolutamente, ciò, nelle circostanze di fatto in cui viviamo, non ci servirebbe a nulla. La quale osservazione, mentre dissipa de'timori infondati, spiega anche perchè molti non abbiano riconosciuto nelle applicazioni del ragionamento il carattere indicato. L' allevatore che compera del seme di bachi per averne della seta, non si preoccupa, e p. c. nemmeno s' accorge, dell'approssimazione de' ragionamenti su cui la sua previsione è fondata; la previsione, dipendendo da de' fatti (vicende meteoriche, ecc.) sui quali egli non è in grado di sapere attualmente nulla di certo, rimarrebbe problematica, quand' anche fossero categoriche tutte le relative deduzioni.

12.

Ciò che si è discorso intorno al ragionamento applicato, spiega e concilia, detraendo qualcosa dall' una e dall' altra, e riducendole entrambe al giusto, due opinioni opposte, che finora hanno tenuto il campo quasi che esclusivamente, tutt' e due con un' apparenza di verità. Alcuni, fondandosi sull' inoppugnabilità di quei risultati che non si possono negare senza contraddizione, hanno creduto che il ragionamento ben condotto fosse abile a decidere di ogni controversia, pure in linea di fatto. Altri, avendo notata la relatività e l' approssimazione delle notizie di fatto anche dedotte, e le smentite sperimentali a delle pre-

visioni teoricamente inattaccabili, ne hanno concluso la relatività e l'approssimazione del procedimento razionale in sè stesso. Il vero è, che la forza del ragionamento puro, è assoluta; ma è assoluta la forza del solo ragionamento puro, che si occupa di mere forme, e ne produce di nuove col riferire le vecchie l'una all'altra, senza poter fare di più.

Nè in tal modo si vengono a segregare dal fatto le forme razionali, così da doverle considerare come vuote del tutto. Limitatamente alla forma di classe, questa senza dubbio venne suggerita al pensiero da un certo modo di aggruppamento di fenomeni meccanici; e lo stesso si può dire delle altre forme, eccettuata quella embrionale di oggettività, posta immediatamente dall' energia cogitativa. Il pensiero comincia sempre con l'adattarsi quasi che servilmente al meccanesimo, seguendolo nelle sue fasi, senz' allontanarsene. E anche quando, acquistata la piena indipendenza, fa un uso arbitrario delle forme di cui s' è arricchito in quel primo lavoro, e ne ricava altre e altre, producendone di lontanissime da' primi abbozzi, che eran semplici rifacimenti di complicazioni meccaniche; anche allora ciò che dà un valore a' suoi prodotti è il non essersi spezzata la catena che li connette a que' primi abbozzi e così all' accadere reale. Catena, che non è quasi mai pensata e nemmeno rappresentata; ma può sempre essere svolta a ritroso indefinitamente; nel che consiste l' unico ma potente mezzo per dare in ogni caso un contenuto alle forme più astratte e in apparenza più vuote (1).

(1) Si cfr. in proposito quant' è detto nella Sez. I, Capp. II e III, e in molti altri luoghi della mem. II, come pure della I.

Ma riconosciuta questa verità, che forse dalle precedenti ricerche di chi scrive fu posta in una luce più viva, bisogna poi anche ammettere quest' altra conseguenza della medesima teoria: che il pensiero, fin da' suoi primi ed incerti passi, benchè segua pedissequamente il meccanesimo perchè sfornito d' altri mezzi a svolgere la propria attività, lo segue in modo arbitrario; come un viandante che batte la via su cui si trova, perchè non può camminare diversamente; e non è però forzato a camminare dal trovarcisi, e dunque si può, anzi si deve dire che la segue arbitrariamente (1).

Le forme, il pensiero, nè le trova già pronte nella materia data, nè gli sono imposte d' altronde; le produce esso; e l' impronta della spontaneità produttrice vi è tanto più potente e manifesta, quanto più son alte e complicate (2). Come arbitraria, la forma non è condizionata a nulla, ossia è assoluta; come connessa con la realtà (col

(1) Cfr. § 5, e ivi la nota 1; e anche § 22, nota quarta.

(2) Sotto un aspetto, parrebbe vero il contrario; infatti, almeno secondo l' ipotesi ricordata di sopra, e assunta come fondamentale, la forma d' oggettività è dovuta per intero all'attività cogitativa, senza riscontro nel meccanesimo, nè suggerimento da parte di questo. Ed è essa in sostanza la sola forma pura; l' elemento, che mescolandosi agli altri d' origine meccanica, li converte in pensieri, informandoli. Ma è pur vero che questa forma, finch' è pura, è soltanto embrionale. Essa non si determina che trasformandosi nelle altre più complesse e meno pure; queste soltanto sono pensate distintamente e con precisione; ossia, soltanto nel porre queste la volontà opera con piena consapevolezza.

dato) per le sue origini può servire per riferirsi a questa, per introdurla e sistemarla nella compagine del pensiero; ma, appunto perchè arbitraria, non ha con l'accadere reale alcun nesso necessario, non lo riproduce nè lo rispecchia, e perciò non è un mezzo sicuro donde ricavare notizie di fatto che non sieno state assunte per combinarla (1).

(1) Queste conclusioni sono incontrastabili per chi non rifiuti la ipotesi fondamentale; o bisogna abbandonare questa, o riconoscere che l'elemento formale del pensiero (cioè l'elemento propriamente pensato; perchè il dato puro, l'elemento schiettamente materiale, acquisito al pensiero non è veramente mai; e gli soggiace solo in quanto viene a trovarsi disseminato nella stretta e ordinata compagine delle forme) è posto direttamente, espressamente dal pensiero medesimo, non è dato esso stesso, benchè abbia col dato una connessione di fatto.

Che se una tale conseguenza paresse un motivo sufficiente per rifiutare l'ipotesi, chi scrive, che non ha preteso di dar l'ipotesi come una verità, non avrebbe da replicare; il suo lavoro, formalmente, reggerebbe del pari; e potrebbe ugualmente riuscire di qualche utilità.

Converrebbe per altro esaminare con molta diligenza, se, per fuggire un inconveniente, non s'incorresse forse in un rischio peggiore; se cioè, per il vano timore che il pensiero riesca troppo vuoto, non si venisse a renderlo così massiccio, da escluderne affatto l'elemento formale; cioè da levar di mezzo ogni distinzione tra il pensare e il semplice accadere. Al che si trova inevitabilmente condotto chiunque voglia far della forma q. c. di dato (o d'imposto); ossia in ultimo q. c. che differisce dalla materia soltanto

CAPITOLO III.

Fatto e ragione.

13.

La forza che il principio logico esercita sul pensiero è assoluta e irrepugnabile; ma non v' è nient' altro che sul pensiero eserciti una forza uguale? Per venirne in chiaro, s' incominci da alcune molto semplici ossservazioni.

A certi fatti corrispondono in noi certi sentimenti, che dalla connessione con quelli traggono esclusivamente la loro importanza. Gli affetti per cui l'uomo è capace d'elevatezza morale svaniscono, chi prescinda dal fatto concreto nel suo accadere immediatamente manifesto; perchè la mera nozione d' un fatto può dare al più quella del sentimento corrispondente, non provocare il sentimento effettivo. Dubitare d' aver avuto de' genitori, d' aver dei figli, d' avere ricevuto certi insegnamenti, certi benefizi; e insieme, non si dice aver le idee astratte di certe obbligazioni possibili, ma sentirsene davvero animato e vincolato; son cose incompatibili. E si noti: i fatti a cui s' è alluso non sono quasi mai appresi immediatamente, ma ricordati; la vita morale dell'uomo suppone dunque valido il

per un nome, al quale non è più possibile attribuire un significato. Anche in metafisica non è male rammentare talvolta l' apologo della gallina dalle uova d' oro.

testimonio della reminiscenza, che pure in ogni singolo caso può riuscire fallace; a più forte ragione dunque sarebbe distrutta, se fosse lecito, possibile, il dubbio intorno all' accadere immediato. I sentimenti morali poi non valgon meno delle cognizioni; perchè, se venissero a mancare o a rimanere ingiustificati, per ciò solo anche il pensiero puro si sveierebbe privo di costrutto e di pregio. Se dunque altri dubitasse sul serio di certi fatti, la sua sarebbe una sciagurata pazzia; e sulla sua attitudine a connettere non ci sarebbe da fare più fondamento, se non meno, che s' egli mettesse in forse il principio logico.

Che niuna verità di fatto pareggi l' assoluta certezza de' principi evidenti di ragione, benchè sia stato asserito da uomini di grande autorità, non par dunque ammissibile. Invero; quelli stessi che, per timore di certe conseguenze confusamente apprese, voglion fondare le verità di fatto su quelle di ragione, o attribuire alle prime un valore più scarso; quando si viene a' particolari ragionamenti non credono di poter addurre a difesa delle loro teorie ragioni migliori di certi fatti. Per dimostrare che v' è nell' uomo q. c. d' *a priori*, essi sempre si sono industriati di farlo vedere e toccare con mano, come si dice; hanno invocato a ogni momento il testimonio della coscienza, cioè hanno fondata la loro verità di ragione sopra una (effettiva o illusoria) verità di fatto.

Nè questo è un semplice argomento *ad hominem*. Sia qualsivoglia, un procedimento col quale s'arrivi ad accertare o a rendere esplicita una verità *a priori*, lume della ragione e strumento o base dell' intelligenza, esso presuppone di necessità che l' immediata notizia del fatto sia

certa per sè medesima. Anche la constatazione d'un assurdo, che ci obblighi ad ammettere una verità superiore in qualche connessione con noi, che cosa è, se non un fatto? Non è un fatto ogni nostro atto cogitativo, senza eccettuarne quello, con cui s'intuisse la verità assoluta, o vi si partecipasse in qualche guisa? Se il fatto cogitativo non è certo immediatamente e per sè, dove si troverà la certezza immediata, fondamento indispensabile della mediata (1)?

14.

Ma si risponde, che sostenendo per le verità di fatto la necessità che si fondino in una verità di ragione, non si vengono a dichiarar quelle per dubbie, anzi si spiega il come noi le possediamo. Le verità di fatto, o s'affermano con qualche ragione o senza ragione. Accogliere la seconda alternativa, è un dichiarare illusoria l'intelligenza, precisamente in ordine a ciò che più importa; o piuttosto in ordine a tutto, perchè ogni affermazione pur meramente formale è un fatto (secondocchè venne notato di sopra); e se l'esigenza d'un tal fatto, d'ogni fatto di questo genere, fosse cieca e irrazionale, cioè assurda, il pensiero implicherebbe l'assurdo, e non potrebbe essere che un fenomeno senza valore. D'altronde, negare ogni fatto è un togliere fin la possibilità del pensiero; e tuttavia da qualunque fatto particolare si può prescindere, ossia non v'è niuna assurdità nel negarlo. E ciò non prova

(1) Cfr. § 7.

chiaramente, che niuna notizia di fatto è giustificata da sè? Cercando poi, da che sia giustificata, siccom' è evidente, e già s' è ammesso, che il rifiutare il principio logico è uno spiantar dalla base il pensiero (perchè è un sostituire a un' oggettivazione a cui delle altre se ne congiungeranno una sterile e insignificante oscillazione soggettiva), si conclude, che soltanto dal principio logico viene ad ogni notizia di fatto la giustificazione di cui abbisogna.

Sostanzialmente, questi discorsi non sono confutabili. Ma il difficile, e l' importante, è di rettamente interpetrarli. Interpetrandoli s'ottiene la soluzione del problema proposto; e a qualche novità nell' interpetrazione si riduce tutta la novità della presente teoria.

Che una notizia di fatto non regga assolutamente da sola, e abbisogni dunque d' una giustificazione, o insomma non venga ammessa alla cieca, ma per una ragione che si deve saper addurre (se è una ragione), non si nega; si cerca bensì, quale questa giustificazione possa essere. E poichè una notizia è manifestamente giustificata, quando la si sia dedotta da dell' altre certe, sarebbe mai di questo genere la giustificazione delle notizie di fatto in generale (1)? L'affermarlo sarebbe addirittura stravagante. Non è serio, p. es., prendere per un sillogismo il seguente

(1) Si dice in generale; poichè qui si parla di quelle notizie, che volgarmente si credono giustificate dal semplice accadere del fatto. D' altre notizie di fatto si crede comunemente, che possano essere dedotte; ma si vedrà più tardi, che è erronea pure questa opinione. *Nessuna* notizia di fatto può essere dedotta, mai. Cfr. §§ 10 sg. e 46.

accozzo di parole: accade il fatto *a*; ma è impossibile che un fatto accada e non accada; dunque accade il fatto *a*. Dove, oltre alla tautologia, senza dubbio la tesi non è più certa della minore; dunque dalla deduzione (se le si vuol dare un tal nome) la notizia del fatto non è prodotta, nè comunque confermata. Inoltre s'è già visto nel Cap. precedente, e per dir la verità se ne poteva anche far di meno, che se le sole affermazioni certe fossero le dedotte, non vi sarebbero affermazioni certe.

La giustificazione delle notizie di fatto va dunque cercata altrove.

15.

Convien rammentare un'immediata conseguenza dell'ipotesi fondamentale già citata: che cioè niuna notizia, sia pure di fatto, è data. È dato il fatto, in quanto semplicemente accaduto (reale); ma il fatto semplicemente accaduto è bensì un elemento della coscienza oscura (qui si parla sempre di soli fatti interni), non lo è per altro, per ciò solo, della chiara; il suo accadere non è tutt'uno col suo essere conosciuto. Conosciuto il fatto non è, se non dopo che venne posto; sia puramente e immediatamente, sia mediante certe forme prima costruite dal pensiero.

La posizione è arbitraria, (1) nel senso, che noi non siamo necessitati a porre alcuno in particolare de' fatti compiutisi nella coscienza oscura; e di qui segue intanto, che niuna notizia di fatto (risultato della posizione) ap-

(1) Cfr. §§ 5, 12, 22.

parisca necessaria. Siccome per altro il pensiero non comincia se non dalla posizione, e per via di successive posizioni si svolge, mentre la posizione è un fatto e non è se non di qualche dato di fatto, segue, che il prescindere da ogni e qualsiasi fatto sia un prescindere dal pensiero.

Quantunque la posizione sia arbitraria, tuttavia, ammesso che si voglia pensare (e a questo, in genere, cioè non in una certa determinata guisa, non si potrebbe dire che non si sia necessitati), noi dobbiamo necessariamente porre, e un qualche fatto. Il quale, prima che posto, non ci è noto, ma non ci è nemmeno estraneo; perchè, in quanto è un accadere interno, è un elemento della nostra vita, ci tocca davvicino o piuttosto c' inerisce inseparabilmente, noi lo sentiamo e vi partecipiamo. Questo nostro sentirlo e parteciparvi, è un subirne l' esigenza; porlo, è un aprire all' esigenza stessa il pensiero, piegarvelo; l' esigenza propria del fatto è dunque, dal lato della materia, ciò che giustifica la posizione, ossia che giustifica la nostra notizia del fatto.

Dal lato poi della forma, considerando in primo luogo la forma pura embrionale d'oggettività, che giusta l'ipotesi fondamentale s' ottiene appunto con la posizione semplice o immediata, essa è giustificata dall'arbitrarietà della posizione e dal suo essersi compiuta. La posizione, perchè arbitraria, si giustifica da sè; è ragione di sè a sè stessa, perchè è una posizione (1). Un esempio grossolano chiarirà meglio la cosa. Io verso dell' acqua in una provetta. Se il mio intento è d' eseguire una determinata espe-

(1) Cf. §§ 3 sgg.; 23; 54.

rienza di chimica, si può chiedere un perchè di quella operazione; siccome il mio operare è per ipotesi condizionato, l'aver io potuto fare la tal cosa, non prova ancora, che il farla sia stato opportuno. Ma se il mio scopo era soltanto d'aver dell'acqua nella provetta, se cioè il mio operare non era menomamente condizionato al di fuori, non è più il caso di addurre dell'operato una ragione, altra che l'operato medesimo; l'operazione è giustificata dall'averla potuta compiere, cioè da sè stessa.

La posizione immediata non dà al fatto posto altra forma, che quella d'oggettività embrionale, e questa forma non ha altra origine, che essa posizione. Dire, che il fatto riceve dalla posizione questa forma, è dire, che mediante la posizione il fatto è pensato come oggetto, che è noto, inteso, quanto è possibile all'infuori d'ogni altra forma determinata. Ciò che rende intelligibile, che fa pensare il fatto, è la posizione che se n'è compiuta; è la posizione dunque, e nient'altro, la ragione immediata della notizia del fatto.

Se invece si consideri una di quelle posizioni d'ordine più elevato (espresse d'ordinario mediante un giudizio) che danno al termine una forma determinata qualsiasi, la questione non muta; perchè ogni forma si riduce a un sistema di posizioni semplici, fissato con la parola. P. es.: la ragione, perchè io penso l'elemento $\underline{a}_1$ come appartenente alla classe a, è l'aver io composta la classe a con degli elementi, tra cui $\underline{a}_1$; e non ve ne può essere un'altra.

16.

Non bisogna dimenticare per altro che l'ipotesi fondamentale non è una spiegazione vera e propria dell'origine della forma d' oggettività (embrionale). Il suo uffizio, e il suo vantaggio, è di concentrare su quest' unica forma la difficoltà che si trova nell'assegnare l'origine delle forme tutte quante, semplificando così la discussione del pensiero; ma la luce che essa getta su quella forma, non è tale certamente da soddisfare ogni desiderio in proposito. Noi ci possiamo ben domandare, come sia che l' atto della volontà oggettivi il suo termine, mentre quello del carbone acceso (p. es.) lo riscalda senza oggettivarlo. Bisogna pure rispondere, che l' atto volitivo produce quello speciale risultato, in grazia delle condizioni speciali in cui si compie. E intorno a queste condizioni risorge la difficoltà medesima, che si era creduto di vincere: se cioè una delle condizioni necessarie, perchè l' atto volitivo rivesta il carattere di posizione, non sia una qualche notizia anteriore (che si potrà sempre considerare come una notizia, più o meno involuta, del principio logico).

La risposta è delle più semplici. Porre è acquistare una notizia; ma, si noti, la più embrionale, la più indeterminata di tutte le notizie; perchè la posizione pura non ci dà che la nuda forma d' oggettività, l' elemento col quale si costruiscono poi tutte le altre. Una notizia, sia qualsivoglia, è necessariamente la notizia d' un oggetto, ha la forma d' oggettività; possedere in qualunque modo una qualunque notizia, è dunque un avere ogget-

tivato, un aver posto. La notizia, che si suppone richiesta a che la posizione sia possibile, non può dunque essere essa medesima che il risultato d' una posizione. Il che costituisce un circolo senza uscita.

Ogni difficoltà svanisce, ammettendo che l' atto conoscitivo non abbisogni d' alcuna nozione precedente, ma produca esso, o più esattamente sia esso medesimo la nozione, e quindi anche la propria giustificazione. E, cosa davvero notevole, questa veduta spiega anche perchè l'atto conoscitivo sembri implicare un processo all' infinito. Appunto perch' esso è giustificato da sè, noi possiamo, con la riflessione astratta, sdoppiarlo. Sotto un aspetto esso è ciò che vuol essere giustificato, sotto un altro è ciò che giustifica; il primo ci rimanda al secondo, e da questo si ricade nel primo perchè i due sono un solo. Ma l' infinità del processo dipende solo dall' applicar che noi facciamo il consueto modo di spiegazione a quell' elemento, che per essere la sorgente delle spiegazioni, non può essere spiegato al modo consueto; e p. c., o è inesplicabile (assurdo), o ha la sua spiegazione in sè stesso. Così per es. il numero rappresentato dal simbolo:

$$0{,}272727\ldots\ldots$$

pare incommensurabile con l' unità, perch' è impossibile esaurirlo per quanti periodi s' accumulino; ma ciò dipende dal suo non essere esprimibile in parti decimali dell' unità. Cambiando la forma dell' espressione, si trova la frazione molto semplice $\frac{3}{11}$.

17.

Che l' atto conoscitivo, per essere appunto un atto conoscitivo, debba soddisfare a certe condizioni, è cosa evidente, secondo quanto venne notato; non ogni fatto è un atto conoscitivo. Ma se questo non si dovesse ritenere giustificato, finchè non se ne conoscessero tutte le condizioni, tanto varrebbe dichiararlo ingiustificabile, cioè irrazionale; perchè la ricerca e l' apprendimento delle condizioni si risolveranno pur sempre in un seguito di atti conoscitivi. E chi ben riflette, non abbisogna d' altre spiegazioni per ammettere che la posizione, se non è un fenomeno cieco, deve avere in sè stessa la sua giustificazione immediata.

Senza dubbio il problema gnoseologico da risolversi è strettamente connesso con degli altri; talmente connesso, che la soluzione del primo non può riuscire pienamente determinata, se non dalla soluzione degli altri. Ma viceversa questi altri non si sanno risolvere, anzi nemmeno enunciare in termini esatti, fino a che del primo non si sia trovata una soluzione; che sia, non piena del tutto, cioè tale da non lasciar più luogo ad alcuna domanda, ma sufficiente e definitiva sotto l'aspetto gnoseologico, cioè tale, da eliminare ogni dubbio intorno al significato e al valore razionale dell' atto conoscitivo.

In ordine al problema gnoseologico, si sono discusse due opinioni; se ne abbracci l' una o l' altra, l'atto conoscitivo, in quanto deve soddisfare a certe condizioni, sulle quali è per ora impossibile ogni ricerca, rimane

qualcosa di profondamente misterioso. Le due opinioni, niuna delle quali per questo riguardo presenta un minimo vantaggio, s' accordano nell' ammettere, che della notizia acquistata con l'atto si deve poter assegnare una ragione. La divergenza sta tutta in questa ragione; che da una parte vien ridotta all' atto medesimo, dall' altra si vuol trovare in una notizia anteriore. Entrambe le opinioni accennano a una difficoltà; ma sembra che la prima la riconosca soltanto a parole, e che invece la seconda ne tenga un conto effettivo e vi soddisfaccia. Se non che, riflettendo più addentro, si vede come la notizia anteriore, che dovrebbe giustificare l'atto conoscitivo, sia ancora dovuta a un atto conoscitivo (poichè sarebbe *un fatto* che la si possiede); anche accettando la seconda opinione l'atto conoscitivo è dunque giustificato da sè medesimo. Sostanzialmente dunque le due opinioni coincidono; e la seconda non differisce dalla prima se non perchè introduce, senza veruna utilità, un elemento misterioso di più.

Si notino di passaggio la semplicità e la chiarezza introdotte nella discussione dall' ipotesi fondamentale. Un dato non si conosce, se non classificandolo sotto qualche categoria, cioè universalizzandolo, cioè idealizzandolo. Considerando l'idea come un che fisso in sè medesimo e indipendente dall' atto del porre, come tipo assoluto, la cognizione apparisce inesplicabile, se non s' ammette che uno di quei tipi sia *presente* al pensiero, prima di qualsivoglia atto conoscitivo. Le difficoltà inestricabili (di cui una fu accennata testè) che s' incontravano nel precisare questi concetti, ambigui quanto magnifici, nell' assegnare con esattezza il tipo primordiale e il suo posto nella ge-

rarchia dell' universo, hanno fatto naufragare l' un dopo l' altro tutti quanti i sistemi idealistici. Ma il peggio è, ch' esse non aiutavano a comprendere come il problema fosse mal posto, e così l' avvertirle forzava quasi a crederne disperata la soluzione (1).

L' indole vera del problema, e insieme la sua soluzione, sono invece pressochè evidenti, per chi si sia messo nel nuovo punto di vista. Oggettivare non è porre nella categoria degli oggetti precedentemente nota, ma semplicemente segregare da sè; o piuttosto, è uno scindersi della coscienza in due campi, contrapposti perchè distinti e correlativi, l'uno de' quali costituisce la sfera del soggetto, l' altro quella dell' oggetto. La categoria degli oggetti non è che il risultato del processo d'identificazione, applicato a tutte le posizioni; le altre categorie, e il processo medesimo d' identificazione, s' ottengono col sistemarsi dei gruppi di posizioni successive.

Che ciascun'oggettivazione sia l'immediata pura conseguenza dell'atto del porre, o sia una determinazione che quest'atto mediante la materia segna nel campo dell'oggetto universale noto *a priori,* per le successive inferenze torna press' a poco il medesimo. L' una e l' altra veduta non è perfettamente nè in tutto chiara, il che dipende dalle condizioni sconosciute a cui è sottoposto il fatto della conoscenza. In ogni modo, un atto che sia per sè medesimo un oggettivare (cioè uno scindersi della coscienza come s' è detto), qualunque ne sia il termine; implica delle difficoltà molto minori, che non un *quid* oggettivo di sua

(1) Cfr. §§ 49, 54.

natura, e che renda perciò oggettivo l' atto che lo investe. Perchè, non foss' altro, la manifesta correlatività d'oggetto a soggetto esclude che l' oggettività possa appartenere in proprio come carattere peculiare a qualcosa, isolatamente considerata, all' infuori d' ogni connessione.

18.

Ma, si replica, l' atto conoscitivo mediante il quale si acquista la prima notizia, che serve poi di giustificazione ad ogn' altra, è giustificato esso dal valore assoluto del suo termine esterno (o a meglio dire del suo oggetto). L' atto, in sè medesimo, assoluto non è, essendo evidentemente limitato e condizionato; la conoscenza invece è sotto qualche aspetto, dal lato della forma se non altro, indubbiamente assoluta, e deve dunque avere una base assoluta; rimane che questa le sia somministrata dal termine esterno dell'atto.

Che la conoscenza debba avere un fondamento assoluto, non si nega; come non si nega il valore assoluto di quella verità di ragione (riducibile in sostanza al principio logico) che nel pensiero maturo serve manifestamente di norma esplicita all'intelligenza. Si dice bensì, che non è essa il fondamento assoluto di cui si va in cerca; ma che essa pure trae il suo valore assoluto da qualcos' altro. Si dice, che la ragione non è, originariamente, regolata da un principio, da una notizia; bensì determinata nel suo spontaneo svolgimento da qualche cosa, tuttavia incognita, e che ci si propone di determinare *in sè stessa*; mentre già è noto che di quella cosa, sia qualsivoglia, la

ragione matura si rende conto, in quanto se ne serve esplicitamente, in quanto la conosce, non intrinsecamente, ma come proprio strumento, se ne rende conto formulando il principio logico.

Può darsi che queste affermazioni siano erronee. Ma per dimostrarle tali, occorrerà qualcosa di più, che richiamare senz'altro la necessità d'un fondamento assoluto per la ragione. Importa notare intanto una prova in loro favore, della quale, se anche non la si vuole ammettere fin d'ora come definitiva, sarebbe irragionevole non tener conto; e che già venne accennata. Se chi nega il principio logico, non ha più modo di convincer d'errore chi negasse l'accadere del fatto; viceversa, chi negasse ogni accadere, negherebbe insieme la nostra conoscenza del principio logico, la quale è pure un fatto, e non può esser fatta valere che in quanto è in fatto. Che dunque le verità di fatto e quelle di ragione si fondino entrambe su q. c., loro base comune, apparisce almeno più probabile dell'opinione contraria, che riduce alle seconde il fondamento assoluto della conoscenza.

Un altro punto degno di fissare l'attenzione è, che la conoscenza deve aver una base assoluta, non soltanto nel termine od oggetto esterno dell'atto conoscitivo, ma nell'intima radice dell'atto, considerato in sè medesimo. Sia qualunque l'oggetto, bisogna pure che il soggetto lo conosca, altrimenti le sue qualità più trascendentali, in ordine alla conoscenza, saranno come nulle. Il conoscere, da parte del soggetto, è limitato, condizionato, eventuale, o insomma non è di certo e sotto ogni rispetto assoluto; ma, una volta accaduto, convien che sia qualcosa

di definitivo, cioè di assoluto in un certo senso, o non sarebbe un conoscere. Non sarebbe un rispondere adeguatamente il dire, che l'atto è assoluto in questo senso appunto e soltanto, che si connette con l' oggetto assoluto. Perchè questo è daccapo un riporre l' assoluto della conoscenza nell'oggetto solo, spogliandone l' atto conoscitivo in sè stesso. Ora perchè noi conosciamo non basta che vi sia una verità assoluta, se il modo col quale noi ci mettiamo in relazione con quella, se il fatto del nostro riferirvici, non è anch' esso qualcosa di definitivo o d' assoluto.

Questo lato del problema gnoseologico non venne sinora studiato con l'attenzione che merita (1). Si vedrà più

(1) La risposta discussa un momento fa prova, che non è passato inavvertito del tutto. Ma è una risposta bisognosa d'interpetrazione, perchè il suo senso più ovvio (quello che le si è attribuito nel testo) è falso; e d' interpetrarla nessuno pare si sia curato. Rappresenti A l'oggetto in sè; *a* l'atto conoscitivo in sè; *α* la conoscenza di A. Senza di *a* non c' è *α* (l' esistenza in sè dell'idea non basta a far che una pietra conosca). Ora, se *a* non ha niente d' assoluto (dato che queste parole voglian dir qualcosa), l'affermare che *α* è ciononostante assoluto per via di A, è affatto irragionevole. In questo caso, *α* potrebbe essere al più un effetto delle cause A, *a*, secondo che press' a poco suppone il Kant; e il carattere d'assolutezza che vi si riconosce, sarebbe semplicemente fenomenico. Affinchè *α* sia l'intuizione di A, un portare A mediante *a* nella sfera del soggetto senza mutarlo, o piuttosto un estendere la sfera del soggetto fino ad A, bisogna che *a* abbia in sè qualcosa d'assolutc; altrimenti non si capisce come sia atto a produrre un risultato simile, e la pretesa spiegazione è assurda. O,

tardi come si risolva la difficoltà che v' è inclusa, e la quale a niuno che l'abbia ben capita parrà di poco momento. Per ora è già molto probabile (perchè ci dà la più semplice ipotesi relativa), che sia una sola e medesima cosa quella che dà un valore assoluto (non si dice, assoluto nel medesimo senso) alla conoscenza così oggettivamente come soggettivamente considerata. E siccome l'atto conoscitivo in sè è un fatto senza dubbio, ecco per altra via confermato il già detto, che i fatti hanno una propria, assoluta, indeclinabile esigenza; la quale ha un fondamento che rimane da scoprire, ma non è perciò meno immediatamente riconoscibile.

per lo meno, è tautologica; si riduce ad affermare la conoscenza, senza sciogliere niuna delle difficoltà che vi s' includono. Se poi s'intende che *a* è assoluto sotto qualche rispetto, perchè è un connettersi del soggetto con A, la spiegazione può essere discussa; e forse, interpetrandola a dovere, la si troverebbe sostanzialmente non diversa da quella che si darà. Ma allora già si concede che *a* sia assoluto per qualche verso; e tutti gli edifizi che si son pretesi d'innalzare sull'immaginato fondamento, che *a* non abbia nulla d' assoluto, rovinano. Il dire, che *a* è assoluto in un certo senso per via della sua connessione con A, non attenua la concessione; noi non neghiamo che tuttociò che è assoluto in qualche rispetto non sia tale per la sua connessione con qualcosa di assoluto per ogni rispetto; anzi ci proponiamo di studiare la questione più a fondo. Ma rimane pur sempre assodato, che assoluti sono, non soltanto A ed *α*, bensì sotto un qualche rispetto anche *a*, per qualunque motivo lo sia.

19.

A chiunque si sia reso ben capace dei termini in cui la questione è stata posta, e che qui non si nega l' *a priori*, ma si cerca se le determinazioni che se ne son fatte reggano alla critica, non occorrono altre parole. Ma l'uomo ha una tendenza pressochè invincibile a confondere le forme sotto le quali egli crede conoscere una data cosa, con la cosa medesima; p. es.: il cristianesimo è stato combattuto in nome del principio religioso, e il dispotismo è ancora difeso in nome del principio d'autorità. Quando si tratta di speculazioni delicate per sè, e gravissime per le loro conseguenze, la detta tendenza è non di rado tanto più viva e anche in qualche modo tanto più cieca nell' uomo, quanto più ne son grandi la cultura e l' acume; perchè questo dipende dall' energia del sentimento, e quella l' accresce. Solo chi manca dell' attitudine a comprendere certe questioni, o della voglia di lambiccarcisi il cervello, non avendo preoccupazioni potrebbe non avere prevenzioni; il che per altro non vuol dire che non ne abbia. Perciò, a chi vuol difendere una proposizione che abbia del nuovo, e che anche perciò apparisca sospetta, gli conviene variarne possibilmente gli aspetti; a rischio, non solo di riuscir noioso, ma benanche di ottenere talvolta un effetto contrario all'intenzione; potendo accadere che uno schiarimento, male interpetrato perchè non sufficientemente svolto, faccia risorgere più forti nell'animo del lettore delle difficoltà già quasi che vinte del tutto.

A formulare il principio logico, a usarne come regola (ch'è l'unico modo di usarne, o di possederlo), non s'arriva che tardi; milioni d'uomini non ci sono arrivati mai; se glielo si enuncia, non lo negano, ma appena è a dire che lo comprendano; non s'accorgono dell'infinita ricchezza formale che vi è contenuta, nè lo applicano avvertitamente mai. Quest'è un fatto. Ed è pure un fatto, che l'uomo più rozzo è atto cionondimeno a connettere i suoi pensieri, come se la formula del principio logico gli fosse nota. La coesistenza di questi due fatti conviene spiegare. Chi rispondesse, che una, qualsiasi, tra le formule del principio logico (1) sia innata, scritta in modo inesplicabile nell'animo o nell'organismo, anteriormente ad ogni atto conoscitivo, e quindi anche alla formazione del linguaggio, mentre la formula consta di parole, che dovrebbero avere un senso ciascuna da sè, egli darebbe per ispiegazione una serie d'indovinelli; non è neanche il caso di discuterli, se chi li propone non pensa prima a decifrarli.

Ma s'obbietta, che una regola può farsi valere sull'intelligenza, anche senza essere conosciuta esplicitamente. P. es: l'apprendimento d'un linguaggio con l'aiuto d'una grammatica preformata, è un fatto accidentale, che apparisce tardi nella storia, e tardi anche in quegl' indivi-

(1) Le principali furono citate addietro: § 6. Qui si parla d'una qualunque di esse, o anche d'un' altra che abbia lo stesso valore; ma che sia pur sempre una *formula esplicita* (non q. c. che serva di fondamento alla formula, ma di cui si possa dubitare se sia stato formulato convenientemente finora). Cfr. § 6; nota 1 a pag. 19.

dui, relativamente pochissimi, ne' quali lo si osserva; ognuno tuttavia parla secondo qualche grammatica.

E sta bene. Quello però che importa di sapere, è, se la regola, non esplicitamente nota per ipotesi, debba, per essere ciononostante applicata, rappresentare un elemento conoscitivo, non semplicemente conoscibile, ma una vera attuale nozione per quanto vaga ed implicita, per quello che la applica. E non si può rispondere di sì. Di fatti, una pietra cade secondo le leggi di Galileo; ora, supporre in una pietra q. c. di analogo a una nozione quanto si voglia implicita, è un abolire ogni distinzione tra la conoscenza e i fenomeni estranei alla coscienza. Ma se la regola non è menomamente un elemento conoscitivo per chi la applica, per lui essa non è una regola, bensì qualche cosa che determina o limita la sua azione.

Che dunque le regole grammaticali, per chi le applica senza esplicitamente conoscerle come fa l' uomo inculto, *possano* essere niente più di circostanze di fatto che s' impongono materialmente nel parlare, è manifesto. Si hanno di più delle buone ragioni per credere, che così *sia*. S'è visto altrove (1) come l'intrecciarsi delle parole nel comporre un discorso sia d' ordinario (cioè quando non s' applichino delle regole esplicitamente conosciute) un fenomeno essenzialmente meccanico, reso conoscitivo soltanto dalle posizioni de' singoli elementi di fatto che lo costituiscono. Chi ha detto *pecora*, vi connetterà l' aggettivo *bianca*, non *bianco*, nè *bianche*, perchè il meccanesimo accozza la prima parola con la seconda, non con la terza

(1) Cfr. mem. II, int.

o con la quarta; queste due ultime combinazioni non potrebbero dunque essere che il risultato d'un atto espresso di volontà; il quale non si compie, non perchè abbia una ragione di non compiersi, ma perchè manca d'ogni motivo che lo determini; la volontà d'ordinario abbandonandosi al meccanesimo senza più.

Ne risulta, che le regole grammaticali non siano niente più di certe formule, le quali descrivono e rappresentano il modo con cui si compie il fatto del parlare, esprimono cioè il nostro concetto del fatto medesimo. Prima che la formula sia espressamente pensata, la regola corrispondente, per il pensiero, non è un elemento conoscitivo esplicito nè implicito, ma solo un complesso di circostanze di fatto, dal quale il parlante non può prescindere.

20.

Similmente il principio logico sarebbe l'espressione del modo con cui si compie il fatto del ragionamento, la formula che enuncia e determina il nostro concetto di questo fatto. Si comprende che questa formula, quando sia nota, può essere di grande aiuto alla volontà per non lasciarsi trascinare in combinazioni meccaniche, prive di valore razionale perchè non soddisfacenti alle condizioni del fatto razionale; e allora essa è usata come regola, è una vera norma della ragione. Ma quando la formula non è pensata, e tuttavia il fatto razionale si compie, ciò vuol dire soltanto che si sono verificate le condizioni di fatto ond'è resa possibile alla volontà quella estrinsecazione; e non vi è alcun motivo di supporre che qualcosa di pa-

ragonabile a una norma in senso proprio abbia guidato la volontà a sua insaputa.

V' è qualcosa che abilita l' uomo a ragionare ; ossia delle posizioni possono succedersi in condizioni di fatto tali, che il loro intrecciarsi costituisca un ragionamento. Ma quella cosa, che è? Qualunque essa siasi, di certo, ciò che rende possibile la connessione de' pensieri, non sarà pensato fin dal principio sotto alcuna di quelle forme, che appunto sono il risultato della connessione de' pensieri. Il suo dominio sul pensiero (finchè la ragione, diventata matura, non sia giunta a formularsela come una regola, e quindi a usarla come tale) è dunque un puro dominio di fatto ; certe posizioni si connettono, non per altro se non perchè si sono compiute in certe condizioni, che sono esse medesime condizioni di fatto. Si può dire che la volontà, nel produrre il ragionamento, ubbidisce a una norma superiore incognita, perchè la sua azione è allora circoscritta da certe circostanze, di cui l' uomo poi si rende conto formulando il principio logico ; ma, chi non voglia introdurre delle nuove ipotesi che finora non risultano giustificate, non lo si può dire in altro senso ; perchè infine quelle circostanze ineriscono ai singoli atti volitivi compiuti, non sono separabili da essi, e si riducono in sostanza al loro essere accaduti.

Nè in tal modo si riduce il ragionamento primordiale, (quello anteriore all' enunciazione del principio logico, e ad esso è limitato il numero di gran lunga maggiore degli uomini) a un puro meccanesimo. A persuadersene, basta rammentare quello che si è discorso poco addietro (1),

(1) §§ 15 e sgg.

che cioè la posizione è ragione a sè di sè stessa; mentre poi un ragionamento è sempre un complesso di posizioni. Asserendo che il vincolo da cui certe posizioni sono connesse in un ragionamento, o la forza da cui cert' altre sono rese inette a connettervisi, è l' esigenza di ciascuna delle posizioni medesime in quanto è un fatto accaduto, si esclude che la ragione abbia una norma, all' infuori de' suoi atti conoscitivi, una forma, che non sia riducibile al porre (e ciò in armonia con l'ipotesi fondamentale, e con le conseguenze che se ne dedussero fin qui); ma non si viene punto a renderne cieca e meccanica l'operazione; perchè l'esigenza della posizione, o vogliamo dire la posizione medesima, è anzi l'elemento conoscitivo, il razionale per eccellenza.

Che tuttociò sia facile a intendersi, e, inteso, non patisca difficoltà, non si pretende, ma neanche il lettore lo deve pretendere. La spiegazione, scopo di questo scritto, ancora non venne chiaramente formulata, non che discussa. Si è finora lavorato a prepararle il terreno; ma l'esatta portata dei fatti discorsi non risulterà ben manifesta, che in seguito alla spiegazione medesima. La materia non solamente è oscura, ma intralciatissima; sicchè ciascuna delle discussioni parziali, in cui è giocoforza spezzare la trattazione, per poco non s' estende a invadere tutto il campo. Chi scrive fa il poter suo per riuscire chiaro e ordinato; ma un'attenta, intelligente e spassionata cooperazione del lettore gli è più che mai necessaria.

Riassumendo: anche quest' ultima indagine ha messo

in sodo, che il fondamento assoluto di cui abbisognano le verità di fatto, non può essere il principio logico; il quale anzi, come l'espressione del modo di accadere di certi fatti, è inseparabile da questi, e in un certo senso ne dipende. Il principio logico è una formula, priva di forza per sè medesima; tutta quella che è capace d'esercitare, la deve a qualcos' altro, a cui accenna e in cui si fonda. Quantunque tale forza sia, come s'è già conceduto, ineluttabile, non è p. c. in essa da cercare la ragione dell'esigenza indeclinabile del fatto; bensì è da ammettere l' una e l'altra, e cercare d'entrambe una spiegazione che soddisfaccia.

CAPITOLO IV.

L'irrevocabile.

21.

Che il fatto abbia un'esigenza, sviluppi una forza intrinseca sua propria, per la quale esso s'impone incontrastabilmente, assolutamente, anche al pensiero, non viene messo innanzi ora per la prima volta. Un tal carattere al fatto è stato sempre riconosciuto dal volgo come dai dotti; e il riconoscerglielo, quantunque non sia stato espressamente annoverato tra i principii, fu sempre posto come un punto fondamentale e indiscutibile. Se c'è una cosa evidente, certa, della quale niuna persona sensata ha dubitato mai, sulla quale non è nemmeno possibile formulare in via d'ipotesi un dubbio con una frase intelligibile; una cosa che il senso comune ha sempre non solo accettata, ma usata come criterio ultimo e assoluto, molto prima che i filosofi ne formulassero uno a modo loro, è questa: che il fatto è irrevocabile. Quel ch'è fatto, è fatto (1).

Si chiamerà formula empirica, o principio di fatto (correlativamente e in opposizione a principio logico; la frase non è molto felice, ma spiccia), una proposizione, qualun-

(1) « Ecco, gli è come lasciar andare un pugno a un cristiano. Non istà bene, ma dato che gliel' abbiate, neanche il papa glielo può levare », dice molto profondamente Agnese nei *Promessi Sposi.*

que ne sia del resto la forma grammaticale, con la quale si riconosca nel fatto qualcosa d'irrevocabile; e conseguentemente s'affermi che in esso si radica e si manifesta una forza, alla quale il pensiero non può sottrarsi.

Ma dicendo che questa forza inerisce al fatto come tale, non si fa che dare una forma concisa e suggestiva a delle considerazioni molto ovvie, delle quali se ne son rilevate alcune (nel Cap. preced.) e tropp'altre si offrono spontanee ad ognuno. Si viene a dire in sostanza che il fatto s'impone, e s'impone da sè, non essendo ricavabile in nessun modo e da nient'altro; e che, prescindendo dal fatto, si prescinde non solo da ogni e qualsiasi contenuto del pensiero, ma dallo stesso atto conoscitivo, sicchè non rimane più alcun mezzo per avviare un discorso.

Del resto, non si suppone e non s'afferma nulla intorno alla natura della forza considerata, nè alle condizioni del suo operare. La si dice inerente al fatto, perchè il riconoscerla è semplicemente un riconoscere il fatto, e il suo manifestarsi non è nè più nè meno che lo stesso accadere del fatto. Non si considera per altro (ed è chiaro che non se n'avrebbe il diritto) il fatto o qualche sua appartenenza come qualcosa di chiuso in sè, come un'entità nel senso della vecchia metafisica. Sarà anzi messo in chiaro tra poco, e si può già comprendere fin d'ora (1), che le parole *fatto isolato* si contraddicono, e p. c. non esprimono un concetto. Il fatto è necessariamente relativo e connesso, e il suo accadere condizionato; l'energia che vi si manifesta, in quanto è soltanto manifesta in esso,

(1) Cap. VI. Cfr. mem. II., int.; Sez. I. Cap. II., e altrove.

è dunque del pari condizionata; si radica in altro, e quindi presuppone un *altro*.

Ma dalla più profonda discussione che queste riflessioni suggeriscono è presentemente lecito astrarre. L'irrevocabilità del fatto è una legge dell'accadere reale, incontrastabile perch' è impossibile qualunque indagine che non l'assuma a fondamento; per vedere quali immediate conseguenze se ne ricavino, non occorre studiarne il perchè e il recondito significato.

22.

L'irrevocabilità del fatto è una forza, della quale il pensiero non può non tener conto. Ora si rifletta: anche il pensiero si risolve in un tessuto di fatti; pure, il procedimento svolto si fonda per intero sulla distinzione tra gli atti e gli stati d. c. (1); in ordine all'atto cogitativo, l'irrevocabilità dello stato, cioè della materia, sembra dunque un elemento estraneo, una violenza che inevitabilmente ma ciecamente si sovrapponga al pensiero.

Stando all'ipotesi fondamentale, un pensiero che non sia l'oggettivazione di qualche dato, o non vi si riduca, è intrinsecamente impossibile. Ciò vuol dire che il pensiero (umano, il solo di cui sia possibile parlare con fondamento) non è una spontaneità creatrice, bensì un fatto condizionato. E appunto l'essergli indispensabile una materia è una sua condizione intrinseca; dare a questa condizione intrinseca il nome di violenza esterna, supporre

(1) Cfr. mem. I; e mem. II. int.

in quella necessità q. c. di opposto all'intima natura del pensiero, è dunque un adoperar delle parole contrariamente alla loro accezione, un contraddirsi ne' termini.

E non c'è neppur bisogno di rifarsi dall'ipotesi fondamentale. Lo scopo che ci si propone, l'unico risultato che s'ottiene col lavoro intellettuale, è di plasmare una certa materia secondo certe forme, o in altre parole di conoscerla; lamentarsi che ci sia data q. c. da conoscere, sarebbe veramente strano. L'attività della coscienza chiara non si estrinseca se non elaborando una certa materia; questa dunque rappresenta per quella un mezzo, non un inciampo; come il marmo è un mezzo e non un inciampo per lo scultore.

Del resto, il dato s'impone al pensiero, ma non così, che questo non possa prescindere da certi dati (1), a condizione s'intende di fissarsi sopra cert'altri; che anzi riesce impossibile al pensiero tener conto di tutta l'immensa massa del dato; e gli è giocoforza scegliere, limitandosi a elaborarne una piccola parte. E la scelta (che s'effettua con la posizione) è poi sempre, stando all'ipotesi fondamentale, un *atto*, cioè un fatto spontaneo. Dov'è da fare una riflessione importante.

L'ipotesi fondamentale definisce il pensiero, fin nella sua più rozza e informe manifestazione, come q. c. di spontaneo, cioè come un fatto distinto da quelli dominati dal meccanesimo psichico: si pone perchè si vuole, in

(1) Che sia precisamente questo prescindere, e come un tal fatto notissimo non detragga per niente all'irrepugnabilità della forza intrinseca al dato, è chiarito nel Cap. sg.

qualunque modo poi si voglia. Si dia ora un rapido sguardo a questi *modi*, ossia alle condizioni estrinseche in cui si manifesta il volere, astraendo al solito da ogni ricerca intorno alle condizioni intrinseche, cioè intorno alla radice ultima della volontà (1).

(1) Presentemente, e fino a quando non sia esaurita la ricerca attuale, è impossibile scegliere tra le due ipotesi: che il volere inerisca a (sia l'atto di) un essere reale, determinato e chiuso in sè, come l'anima secondo le vedute del più rigido spiritualismo; o sia invece il risultato d'un processo intrinsecamente meccanico, ma dovuto a un meccanesimo più sottile e più recondito di quello che s'è finora denotato con questo nome. Accettando la seconda, la distinzione tra i fatti volitivi e quelli che si son chiamati meccanici, ossia tra la coscienza chiara e l'oscura, non avrebbe un valore trascendentale, ma rimarrebbe vera quale distinzione di caratteri empirici; così p. es. la fisica, riducendo suono e calore a vibrazioni molecolari, non ne toglie la distinzione sperimentale. Ma pure ammettendo la prima, e attribuendo al volere una libertà trascendentale (come allora sembra necessario; l'opinione contraria, che è quella dell'Herbart, non essendo facilmente sostenibile) le considerazioni che seguono nel testo rimangono intelligibili, anzi vere. L'atto d'una forza assolutamente libera, *sui juris*, non può aver avuto una cagione esterna; avrà avuto nondimeno un motivo occasionale, un suggerimento; se non altro, per ciò che riguarda la nostra volontà, che è quella di cui ci occupiamo, l'osservazione ci assicura, indipendentemente da ogni ipotesi o teoria, che tali suggerimenti non mancano mai. Il suggerimento non è causa dell'atto, perchè questo poteva non seguire a quello; ma soprattutto perchè l'energia che si manifesta nel secondo non è una trasformazione di quella che si manifesta nel primo, è altra. Tuttavia,

Nelle posizioni primitive, quando il lavoro mentale è sull'incominciare, la volontà priva di forme cioè di cognizioni, posta in presenza del dato, non può che applicarvisi, aderendovi in un certo senso passivamente, che vuol dire ponendolo senza più, senza piegarlo a niuna forma determinata prestabilita da essa; e nel suo stesso scegliere tra i dati si lascia andare ai suggerimenti del meccanesimo, che gliene presenta alcuni in prima linea, con mag-

dato un suggerimento (uno solo), e dato che un atto si compia, non si comprende come se ne possa compire uno che non sia conforme al suggerimento. Si consideri ora la volontà all'infuori di ogni sapere positivo, ossia prima che sia riuscita col proprio lavoro a impadronirsi del dato, informandolo. Mancandole il mezzo di aggruppare razionalmente (cioè in modo che abbia per essa un valore) i suggerimenti, questi per essa sono come staccati e incoerenti; vale a dire le si presentano a uno a uno, o si dica pure a pochi per volta. In queste circostanze dunque la volontà, quand'anche trascendentalmente libera, nel fatto non avrebbe modo o quasi di usare esteriormente la propria libertà; il suo operare sarebbe libero per esserne interna la sorgente, ma per questo soltanto; la direzione ne sarebbe nulladimeno determinata *ab extra*. Ossia: anche ammessa la libertà trascendentale, bisogna ammettere che questa rimanga allo stato di mera potenza, non si faccia effettivamente valere, se non dopo acquistata la cognizione, e per mezzo della cognizione. Ma è tempo di troncare una discussione, che ci condurrebbe tropp' oltre. Alcune delle cose toccate in questa nota potranno essere utilizzate a risolvere, o ad abbordare se non altro, l'importante problema accennato in principio; ma per isvilupparle, per superare tutte le difficoltà relative, ci vorrebbe un libro addirittura.

gior vivezza, più adatti a fissarla per certi caratteri empirici. Gli atti che in tal modo si compiono e si replicano, vengono poi ricordati, e danno luogo a delle rappresentazioni, che rientrano nella sfera del meccanesimo e ne subiscono l'elaborazione; il dato s'arricchisce così d'elementi non più totalmente estranei alla volontà, e sui quali p. c. l'impronta di questa, quand'essa li torni a investire, riuscirà doppia. In questo modo, come s'è più diffusamente spiegato altrove, la volontà, incominciando con l'assecondare appieno l'esigenza del dato, finisce con lo svincolarsene, col rendersi padrona di sè, e quindi col signoreggiare fino a un certo segno il dato medesimo. La volontà cioè finisce con l'operare in modo, che si può dire spontaneo non più soltanto in ordine all' origine (tuttavia incognita) dell'energia che vi si manifesta, ma in ordine al modo considerato in sè stesso. In conclusione: l'esigenza del dato (l'irrevocabilità del fatto), è così lontana dal costituire per la volontà e per il pensiero una coazione violenta, che anzi somministra al pensiero volontario l'unico mezzo per acquistare quel carattere, in grazia del quale lo si dice libero, e tale si può ritenerlo in linea di fatto.

23.

Queste considerazioni meritano d'essere approfondite un po' più. Il dato è un fatto, ma è un fatto anche l'atto cogitativo che lo investe e lo informa; non il primo soltanto è irrevocabile, bensì anche il secondo; l'irrevocabilità essendo propria del fatto come tale, non un carat-

tere particolare d'alcuni fatti. Se ora si ritorna sull'interpetrazione precedente dell'impossibilità in cui si trova il pensiero di connettere un processo qualsiasi con un giudizio contradittorio (1), è facile ravvisare, com' essa abbia per sua radice l'irrevocabilità del fatto, sia quale dato materiale sia quale atto cogitativo, o meglio si riduca appunto a questa irrevocabilità (2).

Si prenda ad es. la proposizione: — nel triangolo ABC l'angolo A è retto, e la retta che unisce A col punto medio di BC è maggiore della metà di BC.(3); — la quale ha senza dubbio un significato, e, a una persona sfornita di cultura geometrica, non sembra implicare niente d'irragionevole.

Quella proposizione consta di due altre congiunte (4); con la prima delle quali s'afferma esplicitamente che l'angolo A è retto; mentre la seconda si può trasformare in un'altra equivalente, che affermi l'angolo A non essere retto (anzi essere acuto).

Se l'angolo A davvero è retto; cioè se il giudizio

$$(a) \qquad \textit{ang.}\ A = \frac{\pi}{2}$$

(1) Cfr. Cap. I.

(2) Cioè, in altri termini, la posizione è giustificata, in ordine alla materia, dal dato, e in ordine alla forma, da sè stessa; cfr. addietro § 15.

(3) Si sottintendono i postulati necessari alla geometria; e in particolare quello euclideo sulle parallele.

(4) Sul significato della congiunzione delle proposizioni, e sulla trasformazione d'una proposizione in altre equivalenti, cfr. mem. II., Sez. II., Cap. III.

si consideri come l'espressione razionale d'un'effettiva esigenza del dato, il secondo giudizio, cioè la negazione di (*a*), è la negazione di quest'esigenza; è un rifiutarsi d'ammettere la materia data. Non si può di certo elaborare una materia che non s'ammetta; l'impossibilità di andare innanzi, d'arrivare a una conclusione, è dunque ancora un modo con cui si manifesta l'esigenza del dato. L'irrevocabilità del fatto primordiale (quello, con cui l'angolo A si presenta come retto) si fa valere su quell'atto medesimo con cui si vorrebbe negarla, togliendogli d'essere un'oggettivazione fissa e riducendolo a un'oscillazione puramente soggettiva (1).

Ma si può anche non pensare a ciò che sia propriamente l'angolo A, e limitarsi a considerare il giudizio (*a*) in sè stesso, quale un fatto senza riferimento. Poichè questo fatto è accaduto, esso è irrevocabile (2). Negare (*a*),

(1) Fatto soggettivo significa fatto unilaterale, nel quale cioè non ha luogo la contrapposizione donde (giusta l'ipotesi fondamentale) s'originano simultaneamente il soggetto e l'oggetto. La denominazione di soggettivo applicata a un fatto di questo genere non è dunque molto opportuna; ma è per poco impossibile sostituirla. Del resto, non vi può essere equivoco per chiunque abbia letto gli opuscoli precedenti, con cui questo si connette. È superfluo notare, non essere una violenza esterna che impedisce all'attività della coscienza chiara di fissarsi in un'oggettivazione; il secondo giudizio infatti è pronunziato, perchè si vuole pronunziarlo. Se ci si fosse arrivati con un processo razionale, s'intende erroneo, ciò tornerebbe al medesimo.

(2) Lo si potrebbe dimenticare; si potrebbe anche *volerlo* di-

è negare che un fatto sia accaduto, negarne l'irrevocabilità, voler distruggere l'energia che in esso si è manifestata. E anche questo è impossibile; impossibile, si noti bene, non per altro, se non perchè il primo fatto è accaduto; perchè il suo essere accaduto, e il suo essere irrevocabile, son tutt'uno. L'energia pensante non è qui sottoposta ad altra forza, che alla sua propria; essa non può prescindere da sè medesima, se non (occorre dirlo?) prescindendone, cioè occupandosi a contrastare con sè stessa; e allora non fa altro che contrastare con sè stessa, perchè, se un fatto è accaduto, è accaduto appunto quel fatto, non un altro.

Sotto entrambi gli aspetti apparisce, la necessità logica avere a fondamento l'irrevocabilità del fatto, anzi non esser altro che questa irrevocabilità, considerata nell'ordine del pensiero. Insomma: come il significato di qualsiasi legge dell'accadere reale è sempre questo: che, dati certi fatti, certi altri li seguiranno di necessità, perchè il non accadere di questi sarebbe un non essere accaduti quelli; così la legge suprema del pensiero viene a dire, che un atto cogitativo compiuto lascia di sè una traccia incancellabile, la quale si farà sentire in tutto il successivo accadere razionale; in altri termini, che il fatto cogitativo è anch'esso irrevocabile. E il ricavarsi indifferentemente questa conc..sione, sia ammettendo che un giudizio venga

menticare, cioè prescinderne. Allora le considerazioni che seguono sembrano perdere ogni valore. Ma si astragga per ora da questa ipotesi; si vedrà in seguito che pure ammettendola non c'è sostanzialmente nulla da mutare al già detto.

suggerito anzi imposto dalla realtà, sia ritenendo che rappresenti una posizione del tutto arbitraria e indipendente dal dato, prova ad evidenza, che le due forze alle quali il pensiero s'è riconosciuto soggetto, quella che ha radice nel dato, e quella insita nell'atto cogitativo medesimo, sono della stessa natura, sono una forza sola considerata sotto due aspetti diversi.

Il problema proposto è così risoluto. Rimane da rendere la soluzione intelligibile con chiarezza, dissipando le difficoltà che s'oppongono alla sua retta interpetrazione (il che sarà fatto nel Cap. sg.); e da dimostrare inoltre, che essa soddisfa a tutte le esigenze della ragione (la qual cosa, che alla prima sembrerà più difficile, o a taluno anche impossibile, sarà fatta nei Capp. successivi).

CAPITOLO V.

Obbiezioni e risposte; dilucidazioni.

24.

Quantunque sull' irrevocabilità del fatto in genere non sia possibile alcun dubbio, sembra tuttavia che il fatto cogitativo non in quanto fatto, ma in quanto cogitativo, irrevocabile propriamente non sia (1). Accade in vero molto di spesso, che si revochi una posizione precedente; il che non è un toglierle d' essere accaduta, ma un procedere come se accaduta non fosse. Un atto cogitativo è stato compiuto; ma noi, qualunque ne sia il motivo, non ne teniamo conto, non ne connettiamo con esso degli altri, anzi cominciamo una serie nuova e indipendente, tanto indipendente, da avere ben anche a suo inizio e fondamento la negazione di quello. Correlativamente, non istà che nella coscienza chiara la presenza contemporanea di due affermazioni contradittorie equivalga a un oscillare vuoto e meramente soggettivo della volontà. Molte volte anzi il processo (evidentemente oggettivo quant' altro mai) ha per iscopo di scegliere, tra due affermazioni contradittorie, quella a cui prestare l' assenso; e lo si svolge pensando simultaneamente le due affermazioni, lavorando sull'una e sull'altra, con perfetta imparzialità per così dire, fin che l' una venga riconosciuta in contraddizione con

(1) Cfr. § 22 e § 23 in nota.

qualche proposizione già ammessa. L'immediata contraddizione tra le due affermazioni ci assicura bensì che tutt'e due non potranno rimanere come elementi simultanei, definitivi e permanenti della coscienza chiara; ma non basta ad eliminarne una; quindi, fino al compimento del processo, entrambe rimangono, con lo stesso valore problematico.

D'altronde, se il porre è per qualche titolo spontaneo, cioè non determinato almeno nello stesso modo e dalle medesime condizioni che determinano l'accadere meccanico, esso è uno scegliere. E non si comprende un'attitudine a scegliere, che non implichi quella a mutare la scelta. Ora una scelta mutabile non si può dire in ogni senso e assolutamente irrevocabile; si deve anzi dirla revocabile nel senso che solo importa; perchè nel procedimento successivo non viene a contare che la seconda scelta, rimanendo la prima come non fatta.

E la mutazione della scelta può anche consistere in una negazione della precedente, seppure in qualche modo non la implica sempre. Il volere che ha posto *a*, può in seguito negare *a*; e questo è davvero un fatto de' più comuni e de' meno controvertibili. L'aver posto *a* sarà stato forse un errore; anzi è manifesto che l'errore consiste sempre in qualche posizione. Se la posizione fosse irrevocabile sarebbe dunque irrevocabile l'errore; il che fortunatamente è il contrario del vero. I fatti meccanici sono senza rimedio, come dice il proverbio; ma tali non sono i fatti cogitativi; la pretesa spiegazione è dunque smentita dall'esperienza; e, rendendo inconcepibile ogni distinzione tra fatti cogitativi e meccanici, contraddice alla teoria che le serve di base.

25.

Per risolvere queste difficoltà, si rammenti l' organizzazione o struttura interna della coscienza (1). I fatti interni costituiscono in primo luogo due grandi gruppi: la coscienza chiara e l' oscura; l' ultima delle quali è alla sua volta divisa in due parti dalla soglia. S' hanno così tre regioni, i confini tra le quali non si sono potuti segnare anzi non paiono segnabili con precisione; ma che pur sono in complesso molto ben distinte, perchè, nel numero de' casi di gran lunga maggiore, i caratteri empirici d' un elemento non lascian dubbio intorno alla regione a cui appartenga. Ciascuna regione poi si suddivide in un grandissimo numero di gruppi dei diversi ordini; i più de' quali instabilissimi, altri dotati d' una stabilità maggiore o minore, qualche volta relativamente notevole, senz' arrivar mai a costituire una assoluta permanenza. E questi gruppi sono tutti connessi tra loro (quelli d' una stessa regione tra loro e quelli dell' una con quelli delle altre), ma ne' modi più disformi; il vincolo tra due gruppi è talvolta, anzi per l' ordinario, indiretto e lentissimo, cioè non si fa sentire che per via di ripercussioni lunghe e complicate.

L' energia che si manifesta in un fatto, s' oppone all' accadere di certi altri; in quanto è irrevocabile, un fatto

(1) Cfr. mem. I., *passim*; e mem. II., int., e Sez. I., Capp. II, III.

ne rende impossibile un altro, l' accadere del quale sarebbe un non essere accaduto del primo. Ma quest' energia si estrinseca nell' organismo della coscienza, e con riguardo ad esso; e non potrebb' essere altrimenti, anche l' organismo d. c. essendo un fatto irrevocabile. L' incompatibilità di due fatti non si può concludere dalle loro nozioni astratte isolatamente prese; ma i fatti si vogliono considerare nel loro effettivo accadere, tenendo conto de' gruppi di cui vengono a formar parte. P. es.: se una superficie è verde, non può essere azzurra; ma può essere stata verde, ed essere ora azzurra; la superficie verde, e la medesima superficie azzurra, son due fatti che non si escludono, perchè appartengono a gruppi diversi. E la distinzione de' gruppi, ch' è temporanea in questo caso, potrebb' anch' essere d' altra natura.

L' azione reciproca tra due elementi d. c. non è mai nulla, ma è tanto più intensa quanto meno mediata; dipende dalle azioni che entrambi esercitano su altri elementi e ne risentono, o insomma è subordinata alla struttura de' gruppi, di cui quelli fanno parte. Si può dire che ogni elemento abbia una sfera d' azione, al di là della quale la sua influenza, senz' annullarsi, non è più osservabile coi mezzi di cui disponiamo, di fronte all' energie molto più intense che vi si fanno sentire. Tali sfere d' azione, essendo determinate dalle reciproche reazioni degli elementi, dalle quali tutta la coscienza è incessantemente rimescolata, non rimangono invariabili.

Lo scomporsi e il ricomporsi d' alcuni gruppi, il ca-

dere di certi elementi sotto la soglia d. c. per quindi risollevarsi, il rendersi certi vincoli ora più ora meno efficaci, son fatti dei più comuni e de' più importanti, da cui la vita interiore ripete massimamente il suo carattere, e che tutti importano un mutarsi nelle sfere d'azione degli elementi. P. es. al vedere una data cosa, si dirà: non l'ho mai vista prima d'ora (il fatto non provoca alcun riferimento); oppure: non è quella che avevo già vista (ha avuto luogo un riferimento e un confronto, ma dal confronto i due gruppi, attuale e ricordato, sono apparsi rigorosamente distinti); oppure: è quella ma cambiata (i due gruppi si riconoscono parzialmente identici); oppure: è quella senz'altro. Un medesimo gruppo di fatti vien così valutato variamente, cioè produce effetti diversi, secondo la maggiore o minore immediatezza del vincolo tra di esso e un gruppo d'altri fatti, secondochè nel riprodursi di quest'ultimo ne rimane sotto la soglia d. c. una parte maggiore o minore.

Le sfere d'azione de' fatti interni mutandosi a cagione delle loro mutue interferenze, ne viene, che se la sfera d'azione d'un fatto si consideri come fissa e sempre uguale a sè stessa, l'energia di cui quello è una manifestazione sembra molte volte essersi distrutta, non vedendosene più traccia dove la si era osservata e ci s'aspettava di ritrovarla; allora il fatto sembra avere perduta la sua irrevocabilità. Così nell'urto di due corpi molli il movimento sembra almeno parzialmente distrutto; mentre non s'è che spostata la sua sfera d'azione, dalle masse visibili alle invisibili.

26.

Due giudizi opposti sono possibili entrambi, purchè tra di loro vi sia un intervallo, cioè, purchè ciascuno de'due fatti abbia una propria sfera d' azione, a cui l' altro sia esterno. Benchè si tratti di fenomeni razionali, non è difficile farsi un' idea di tali sfere d'azione più o meno distinte. Un fatto osservato, anche razionale, è sempre un gruppo (1). E da che dipende, se un gruppo appartiene alla coscienza chiara, ha un valore conoscitivo? Da questo, che la sua formazione è un fenomeno, non semplicemente meccanico, ma spontaneo altresì. Ora, nelle considerazioni svolte di sopra non s' è tenuto calcolo della natura speciale dell'energia che si manifesti in un fatto; anzi, quest' energia non è che un modo d' accennare il proprio accadere del fatto, non un' ipostasi trascendente. Tra i fatti non sono per ora legittime altre distinzioni, fuor di quelle che ne caratterizzano il vario accadere; e un fatto ha una sfera d'azione, cioè il suo accadere non è indifferente, non perch'esso sia il tale o tal altro fatto, ma perchè è un fatto, irrevocabile ossia accaduto. D' altronde, se ai fatti conoscitivi concorre essenzialmente la volontà, vi concorrono pure le condizioni meccaniche (2); per via della loro materia, se non altro, i fatti conoscitivi interferiscono vicendevolmente, e quindi anche la coscienza chiara è un teatro d'azioni scambievoli.

(1) Cfr. mem. II, Sez. I. Capp. II, III.

(2) Ibid. Cap. III.

Ora si comprende che sia ciò che impropriamente si chiama revocare una posizione, o annullarla. Revocarla o annullarla davvero, cioè far che non abbia avuto luogo, è un'assoluta impossibilità. Ed è anche assolutamente impossibile impedirne le conseguenze; un atto volitivo compiuto, è compiuto per sempre e irrevocabilmente, e nulla può far che lo svolgersi successivo della vita interiore sia quel medesimo, che se non lo si fosse compiuto. Si possono impedirne *certe* conseguenze, a condizione di fargliene produrre certe altre; a condizione di fare un uso diverso da quello che altrimenti sarebbe stato possibile di certe forze. (Son pedanterie; ma chi le dimentichi non ha più modo d'intendere il punto fondamentale della ricerca). Noi possiamo applicare la volontà, come a tant'altre operazioni, anche a spostar la sfera d'azione d'un fatto; anzi, ogni atto volitivo ha sempre per conseguenza un qualche spostamento nella sfera d'azione della materia su cui si esercita. Possiamo, se non sempre pienamente ottenere, concorrere a che un dato gruppo della coscienza oscura passi di sopra a sotto la soglia o viceversa (dimenticarlo, o richiamarlo); trasportarlo dalla coscienza oscura nella chiara, o respingerlo da questa in quella; o anche, tenendolo sempre nella chiara, unirlo a un certo gruppo, o separarnelo. Tutte le quali operazioni, a chi osservi soltanto la sfera d'azione ch'era propria del gruppo prima dell'operazione considerata, sembrano annichilare l'energia insita nel gruppo, mentre non fanno che spostarla.

Rappresenti A un gruppo di concetti, d'operazioni alcune fatte alcune da farsi, e de' loro risultati ottenuti e

da ottenersi; e sia a un elemento di A, che sarà stato posto. Non v'è niente che impedisca di formare un gruppo analogo B, di cui sia elemento la negazione di a. A e B costituiscono le sfere d'azione delle due posizioni opposte; le sfere essendo distinte, nell' interno di ciascuna si può svolgere un dato processo, e niente vieta che i due si svolgano anche simultaneamente. L' assurdo non apparisce, che quando le due sfere interferiscono; il che può essere la conseguenza, o dell' essersene dilatata una per via del processo svolto nel suo interno, o anche d'un semplice atto volitivo che abbia prodotto uno spostamento. E anche considerando il solo gruppo A, io posso a un certo punto eliminarne a (respingere a fuori della sfera d'azione di tutti gli altri elementi di A); questo si dice prescindere da a in ordine ad A, se a è rimasto tuttavia nella coscienza chiara; prescindere assolutamente da a, se lo si è respinto nella oscura.

L' intervallo che deve correre trà due posizioni opposte è pensabile, per astrazione, come un elemento a sè, dal quale si può conseguentemente anche prescindere; e in tal modo si pensa il giudizio contraditorio. Ma con lo svanire dell' intervallo, il termine dell'attività conoscitiva muta interamente. Io penso p. es. un triangolo, e penso un quadrilatero; finchè le due posizioni sono disgiunte, nell'una e nell'altra l'attività pone q. c. come distinta da sè medesima, cioè ha di fronte nell'uno e nell'altro caso un oggetto; sul quale, in quanto posto, o in quanto oggetto, son possibili delle operazioni successive. Siccome le posizioni son due, e distinte, ciascuna è un fatto compiuto, irrevocabile, avente un'esigenza propria, che esclu-

de da sè quanto non sia un suo elemento; e lo stesso è a dire degli oggetti posti, cioè dei concetti di triangolo e di quadrilatero, che consistono semplicemente nell'aver fatte le due posizioni. Ne viene, che se l' operazione del congiunger queste (facendone interferire le sfere d' azione) si considera come avente un termine fuori dell'energia che la compie, essa è un fatto che accade e non accade. L'operazione non ha dunque termine esterno; è un porre, non q. c. come contrapposta all'attività, ma il puro oscillare dell'attività tra due cose tali. Quest'è ancora un pensare (un'azione della volontà); ma un pensare *sui generis,* il cui oggetto è una condizione e non un termine esterno della volontà (1).

27.

Alla spiegazione superiore (2) si può opporre, che l'irrevocabilità del fatto, anzichè un elemento assolutamente primitivo, sia un risultato tardo e complesso del pensiero; il che renderebbe vano il tentativo di spiegare per mezzo di essa la legge intrinseca del pensiere medesimo.

Senza dubbio, la frase: ogni fatto è irrevocabile, con

(1) Che in un concetto contradittorio il pensiero non abbia vero oggetto, lo dice pure espressamente il Bonatelli (op. cit.). Ma la spiegazione superiore non coincide con quella del ch. A., perchè l'oggettività del pensiero non è presa da noi nel senso medesimo. Cfr. Cap. VIII, § 44; e §§ 2, 23 ecc.

(2) Cfr. § 23.

la sua struttura metaforica , si svela come un giudizio non primitivo. Ciò per altro , se prova che il concetto corrispondente s' è reso esplicito ben tardi , non toglie ch' esso non sia incluso nel concetto medesimo di fatto ; e che quindi la sua azione non si sia fatta sentire sul pensiero fino del suo primo e incerto apparire.

Relativamente al suo modo approssimativo di valutazione, l'uomo sa che certe conseguenze di certi fatti possono essere eliminate da altri fatti; che poi il suo modo di valutazione sia soltanto approssimativo , egli in generale non lo sa e non lo crede; a persuadersene essendo necessaria la riflessione , stimolata dall' osservazione di molte incongruenze, le quali anche, per effetto dello stesso modo approssimativo di valutazione , non sono facilmente avvertite. In conseguenza , i più de' fatti vengono abitualmente e approssimativamente creduti riparabili, cioè non irrevocabili; perchè, di una data serie, si tien conto soltanto degli estremi, anzi di certe sole conseguenze degli estremi (possibili rispetto al primo, effettive rispetto all' ultimo) che hanno importanza per noi ; al resto non si bada. Così p. es. il danno d' una grandinata si ritien compensato da una pioggia successiva che abbia ristorate le campagne aride ; il senso di diminuzione morale prodotto dall'aver accolto momentaneamente un pensiero non lodevole, è tolto dall'atto d'energia con cui quel pensiero vien eliminato; ecc.

Ma si danno delle circostanze, in cui un tal processo approssimativo non è più applicabile , e che perciò colpiscono l'uomo come un'eccezione, ordinariamente se non sempre dolorosa; una delle più gravi è la morte. La per-

sona amata non c' è più , e la corrispondente catena di pensieri e d' affetti comuni è spezzata, gli elementi fantastici che incessantemente se ne riproducono non hanno più riscontro nei dati ; il fatto è compiuto, e non si ripara mai più. Allora soltanto l'uomo si ferma su questo carattere del fatto, e il fatto è concepito come irrevocabile.

Una volta poi formato questo concetto , ci s' accorge facilmente che già era incluso nel semplice concetto di fatto, e presupposto dalle frasi medesime che sembravano escluderlo. O meglio (perchè non è senza pericolo l'adoperar delle frasi , che rigorosamente non sono intelligibili nella presente teoria) : ci s' accorge che la revocazione del fatto è sempre una nostra posizione, la quale, benchè suggerita da motivi dotati d'un valore pratico, è tuttavia arbitraria , e razionalmente non giustificata , rimanendo attivi nel pensiero gli elementi che se n' eliminano a parole.

Sicchè l'affermare l'irrevocabilità del fatto è senz'altro riempire una lacuna che nel pensiero riflesso del fatto s'era prodotta per l'imperfezione della riflessione; non un attribuire al fatto una nota , dalla quale esso sia pensabile separato. Come già s'è ripetuto più volte, l' irrevocabilità del fatto consiste nel suo essere accaduto; oggettivando un fatto , non lo si pone nella categoria delle cose irrevocabili, perchè la posizione immediata è oggettivazione pura, all'infuori di forme determinate; ma s'investe, all'infuori d'ogni categoria, ogni costitutivo immediato del fatto , e quindi anche il suo essere accaduto , la sua irrevocabilità.

La legge della realtà è p. c. riducibile a una formula

anche più semplice e identica: il *fatto accade* (1); che corrisponde alla suprema formula idealistica: *l'ente è.*

(1) È tuttavia preferibile la formula già usata: il fatto è irrevocabile; perchè la nuova, benchè le sia equivalente, non rivela con tanta immediatezza il carattere peculiare del fatto.

S'opporrà che questa non può essere una legge assoluta, benchè sia assolutamente vero che il fatto è irrevocabile, perchè in ogni modo il fatto non è assoluto, cioè il negarlo non è contraddittorio? Ma la negazione d'un fatto, che cosa è, se non un altro fatto? Chi volesse sottilizzare su quest'osservazione, andrebbe facilmente molto in là; noi però non lo seguiremmo su questa via: persuasi che certe discussioni troppo sottili (dov'è malagevole distinguere tra delle conseguenze immediate, che rappresentano de'passi avanti, o degl'identicismi puerili, che non rappresentano nulla) sian pericolose e poco concludenti. Noi diciamo soltanto che ogni nostra operazione intellettiva è un fatto; e che p. c. l'accadere è un postulato, dal quale nessuna, assolutamente *nessuna* teoria, se anche s'aggiri intorno all'Assoluto in sè stesso, può fare a meno. L'idealismo si fonda anch'esso su questo postulato, poichè *fa* de'ragionamenti; ma qualche volta non s'è accorto di fondarcisi, appunto perchè non l'ha enunciato esplicitamente. Assumendolo, si rende almeno la ricerca più consapevole de'propri mezzi, il che è sempre un vantaggio. Ma oltrechè un postulato necessario, il fatto è anche il dato, la materia senza della quale ogni lavoro mentale si risolverebbe in un accozzo di forme vane, senza valore. Il partire da esso è dunque il solo mezzo a nostra disposizione, per costruire un edifizio del quale non si possa dubitare se sia campato in aria. La coincidenza del dato col postulato, entrambi riducendosi a q. c. che si conosce bensì determinatamente mediante le forme del pensiero, ma che è colto dal pensiero iniziale all'in-

28.

È vero, che l' irrevocabilità del fatto si può dedurre dal principio logico, perchè il negarla è contradittorio. *E converso*, quella si può considerare come il fondamento di questo; invero, che cosa diverrebbe la nostra ragione, se i pensieri che abbiamo avuti fino a questo momento fossero come non avvenuti, possiam congetturarlo osservando lo scompiglio che vi getta la dimenticanza, benchè non mai generale, e benchè l' esserci noi dimenticati un fatto sia ben altro, pur in ordine al pensiero, che il suo non essere accaduto, o più propriamente, se è lecita l'espressione, che il suo essersi disfatto. Le due norme (1) appariscono dunque parallele, e ugualmente

fuori di ogni forma, mentre anzi la prima forma embrionale si ottiene col semplice investire l'elemento medesimo, che nella sua effettiva realtà è strettamente e inseparabilmente congiunto con l'energia che lo pone, dà alla ricerca una chiarezza e una sicurezza, della quale non se ne può desiderare ragionevolmente una maggiore. Diciamo *ragionevolmente;* perchè anche il desiderio è soggetto a delle aberrazioni. E se oltrepassa i limiti, che sono condizioni del suo sorgere, e in cui lo si rinchiude con la formula stessa che lo esprime, diventa una brama cieca, alla quale la filosofia non deve preparare soddisfazioni, ma la freniatria rimedi. Che si dovrebbe rispondere a chi domandasse perchè la settimana non conti più di sette giorni, o sia impossibile trovar dell'oro di un titolo superiore ai $^{1000}/_{1000}$?

(1) L'irrevocabilità del fatto non è veramente norma nel senso

fondate in qualcosa, da cui entrambe ripetano il valore assoluto (2); quindi sembra indifferente prender le mosse dall'una o dall'altra.

Ma il parallelismo svanisce a una più attenta considerazione.

Assumendo in primo luogo il principio logico sotto la

proprio del vocabolo; è la legge dell'accadere. Siccome anche il pensiero è un accadere, è anch'esso sottoposto a questa legge, senza che perciò occorra che la legge sia formulata nel pensiero. L'indistruttibilità dell'energia, della quale il fatto cogitativo è una manifestazione, determina il succedersi e l'intrecciarsi dei fatti cogitativi, quand'anche non sia conosciuta, o piuttosto, anche non essendo conosciuta se non in quanto ciascun fatto cogitativo è un conoscere. L'irrevocabilità del fatto non diviene una norma se non quando il pensiero viene a riconoscerla, rendendosi un conto esplicito delle condizioni e de'modi del suo svolgimento (condizioni e modi, che sono puramente una conseguenza del suo aver cominciato). Ora il pensiero rende a sè medesimo questo conto, imperfettamente ma quanto basta per trarne partito, col formulare il principio logico; la vera norma è p. c. questo medesimo principio. Ma qui si astrae momentaneamente dal risultato già ottenuto, che il principio logico si riduce appunto all'irrevocabilità del fatto espressa e assunta come norma: e, per avere una nuova conferma del risultato, si fa un breve parallelo tra il principio logico e il principio di fatto. E il processo, col quale si ricava l'uno dall'altro, risulta il medesimo, che se entrambi fossero delle proposizioni puramente razionali e astratte, delle regole; perciò s'è fatto uso d'un'espressione, a rigore impropria, ma che ci ha risparmiato delle lungaggini.

(2) Cfr. addietro; § 7, e Cap. III.

forma del principio di contraddizione, si è verificato più addietro, ch'esso non si può considerare come l'estrinsecazione o la formulazione d' una necessità fatale, d'una forza superiore al pensiero e ad esso estranea, se non per un equivoco, il quale dopo la skepsi del Bonatelli è svanito. La forza ineluttabile innegabilmente esercitata dal principio sul pensiero, non è altra da quella che si manifesta nel pensiero medesimo; si riduce al fatto cogitativo in quanto è realmente accaduto, cioè in quanto è irrevocabile (1).

Prescindendo da questi risultati, il principio di contraddizione è puramente formale, privo di contenuto. Col solo suo aiuto, è impossibile arrivare a niuna notizia positiva, come si notava più addietro (2), e come del resto venne riconosciuto da tanti, e verificato da un' esperienza anche troppo lunga e noiosa; il pensiero può, senza contraddirsi, fabbricarsi un labirinto ingegnoso e complicato da riscuotere l'ammirazione de' semidotti, e perdervisi dentro senza un minimo costrutto. Nel principio di fatto invece il contenuto d'ogni pensiero è incluso e denotato espressamente, quantunque sotto forma indeterminata; esso ci mette per così dire in immediato contatto con l' accadere reale, e ci assicura contro il pericolo di aggirarci con le deduzioni in un cerchio di forme vuote e insignificanti.

E il principio di fatto esprime una legge più genera-

(1) Cfr. Capp. I e II.

(2) Cfr. Cap. II.

le, come quella che concerne la realtà tutta quanta; dove il principio logico si riferisce al fatto cogitativo esclusivamente. Nè vale opporre che del fatto , all' infuori del pensiero, noi non sappiamo nulla. Perchè (secondo è già stato avvertito) il fatto come stato d. c., quantunque non sia una cognizione, non ci è punto estraneo; e la conoscenza , essendo un rinchiuderlo in certe forme prodotte dallo sviluppo della nostra energia, vi si fonda e vi s'inviscera. Conoscere un elemento, è assumerlo come dato, accettarne l'esigenza, piegarci alla forza che esso esercita sopra di noi. Nell' esigenza del dato, il pensiero maturo riconosce il suo esser accaduto, la sua irrevocabilità ; ma nel punto tenebroso in cui si compie il passaggio dalla coscienza oscura alla chiara, l'esigenza del dato già si fa sentire , perchè senza il dato il pensiero non comincerebbe ; essa dunque rappresenta, non una forma arbitrariamente posta dal pensiero , ma una condizione della possibilità di questo.

29.

Sotto la forma più metafisica : quel che è, è; il principio logico non è più così vuoto ; anzi sembra presentare un contenuto ben più fermo e importante, di quello della formula empirica. Ma tale contenuto , fermo e importante fin che si vuole , è presentemente un' assoluta incognita ; il significato di *essere* , salvo in quanto l' *è* serve di copula , non essendo stato per anche discusso. La formula empirica invece : quello che accade, accade ;

non implica niente che non sia già noto; il concetto dell'accadere essendo fondamentale in questa ricerca, è ammesso fin dalle sue prime linee.

— Ma altri potrebbe, con lo stesso diritto, assumere a fondamentale il concetto metafisico di essere. — Quand'anche fosse vero, non ne seguirebbe nulla. Se nel porre i fondamenti d' una teoria vi è, come vi è molte volte, una certa arbitrarietà di scelta, è anche legittimo valersene. S'ottengono cosi tante teorie, quante sono le scelte possibili ; e tutte quelle teorie (posto che siano ciascuna ben connessa in sè medesima) hanno un valore relativo. Tener conto di tutte e conferirle tra loro, è il solo mezzo per oltrepassarle; cioè per eliminare l'arbitrarietà della scelta, risalendo a qualche concetto più alto, dal quale sia ricavabile una teoria vera assolutamente. Quindi ogni tentativo che abbia del nuovo, purchè rappresenti una riflessione diligente, è utile anche per la sua sola novità; perchè mette innanzi dei materiali rimasti inavvertiti o inutili, de'quali la scienza saprà trarre in seguito qualche partito.

Si rincalzerà l'obbiezione, dicendo che nel caso in discorso non v'è alcun'arbitrarietà, ma si devono assolutamente prender le mosse dall' essere? E si risponde, facendo notare come sia vero l'opposto. In uno scritto antecedente (1) si è discusso il concetto di cosa, che è quanto dire di essere, abbastanza per riconoscervi delle difficoltà tanto gravi, da non potere in alcun modo essere trascurate. La parola *essere*, al pari di tutte l'altre,

(1) Mem. I., §§ 11 sgg.

riceve il suo significato dalle sue connessioni ; le quali son così molteplici e delicate , dipendono talmente dalle più sottili e complesse operazioni del pensiero, che l'ammettere come ovvio, chiaro, indiscutibile il senso di quella parola , e conseguentemente assumerlo a base d' una teoria *primitiva* , equivale a un dipresso ad ammettere per già risoluto il problema della conoscenza. Il caso è ben diverso per l' accadere , che trae il suo significato dalle sue connessioni con quanto v'ha di più elementare, di meno implicante l' azione riflessa del pensiero ; ossia che tra tutte è la parola di senso più ovvio, più preciso, più sicuro e più immediato.

Inoltre si vedrà in breve (1) come dall'accadere si risalga necessariamente a un Assoluto, cioè a qualcosa che tra i caratteri comunemente attribuiti all' essere ne presenta uno almeno, e non il meno importante. Invece, da una teoria dell'essere è impossibile ricavarne una dell'accadere, senza contraddirsi. Infatti, perchè l' accadere sia deducibile dall'essere, bisogna che questo implichi quello di necessità; ossia bisogna che tra l'uno e l'altro non vi sia niuna differenza sostanziale e irriducibile (2). Per evitare il quale scoglio convien assumere inizialmente, oltre e accanto all'essere, l'accadere, e ricercar nel fatto (an-

(1) Cap. seg.

(2) Queste osservazioni sono state messe innanzi tante volte e sotto tanti aspetti , e son rese oramai così trite, che quantunque la loro importanza, in ordine ai punti da assumere come fondamentali in una teoria della conoscenza, sia essenziale, basta l'accennarle brevissimamente.

cora nell'accadere) il nesso tra i due; complicando la questione, e complicandola senza utilità, se non altro in ordine a que'risultati che fossero ottenibili partendo dal secondo concetto solamente (1).

(1) Cfr. una nota al § 27.

CAPITOLO VI.

L' Assoluto.

30 (1).

I fatti si presentano sempre riuniti in gruppi molto complessi. Isolarne uno, che sia rigorosamente *uno*, un

(1) Cfr. Cap. III. S'è visto ivi, e la discussione svolta nel Cap. V. lo ha confermato, che la pretensione idealistica di fondare le verità di fatto su quelle di ragione, non è sostenibile, così come la si è sempre messa innanzi. Essa per altro ha un fondo di verità, è dovuta al presentimento confuso d'un'esigenza imprescindibile del fatto medesimo. L'aver avuto questo presentimento è un gran titolo alla riconoscenza di quanti amano il sapere; l'idealismo ha segnato acutamente il luogo dov'era necessario approfondire la ricerca, benchè abbia fallito nel tentativo d'approfondirla. Le cagioni perchè il tentativo è fallito son varie e complesse. La sinistra influenza di preconcetti morali e religiosi, o della furia d'arrivar subito a qualcosa che armonizzasse con quelli e li convertisse in teoremi, è evidente. Ma fu aiutata dall'equivoco ricordato di sopra; dal non avere cioè chiaramente e sempre distinto ciò che abilita l'uomo a ragionare, dalla formula con cui se ne rende conto. (La distinzione spesso era sentita, talvolta anche espressamente affermata, ma non le si è dato mai il giusto peso, e se n'è cavato poco frutto). Ora: mentre la formula esprime di certo una verità di ragione, ciò invece a cui la formula accenna e da cui ha il valore, la forza che si rende attiva sul pensiero riflesso mediante la formula, ma che all'infuori di questa opera

elemento irriducibile, irresolubile in un gruppo, non si può; invero, non s'è nemmeno riusciti a decidere se l'accadere consti d'elementi tali, o sia scomponibile all' infinito; di certo, in ogni caso, gli elementi semplici e primi sfuggono interamente all'osservazione (1).

Da un qualsivoglia fenomeno osservabile, ossia da un gruppo determinato e contornato con maggiore o minor precisione, noi possiamo sempre isolare una parte. Ma lo facciamo, indotti bensì per l'ordinario da una certa preponderanza che quella parte acquista in via meccanica nella coscienza, sempre però con un atto espresso di volontà. (Nello stesso modo, e ascoltando un suggerimento analogo, si compie l' osservazione del gruppo, cioè lo si isola dal dato complessivo della coscienza oscura).

Ciò che stacca dall'accadere complessivo, che è il vero

sul pensiero iniziale e lo rende possibile, non la si può dire una verità di ragione, se non in ordine a questo suo effetto; e, in sè medesima, bisogna rassegnarsi a confessar che non la si conosce, finchè non vi si sia applicato uno studio, dal quale non è lecito prescindere. Sì: l'esigenza del fatto, riconosciuta con pienezza, è tale, da obbligarci ad ammettere un al di là del fatto medesimo; ma le affermazioni idealistiche in proposito, in quello che hanno di positivo, sono avventate. La ragione umana, coi soli suoi mezzi, e coi soli mezzi a cui conviene supporla limitata in una ricerca tanto primitiva, non arriva, intorno a quest' al di là del fatto, che ad affermarlo, a concepirlo in modo al tutto indeterminato. Del resto, il dare alla religione e alla morale de' fondamenti metafisici fittizi non è il miglior modo di consolidarle.

(1) Mem. II., Sez. I., Cap. II.

31.

L' impossibilità del fatto isolato non sembra dimostrata categoricamente, perchè la si è conclusa dal fatto individuale della posizione, cioè dall' avere osservato che l'indipendenza d' un fatto non è somministrata bell' e pronta dall' esperienza, ma è una forma introdotta dal pensiero.

Certo, non v' è contraddizione nel concetto di q. c., che stia assolutamente da sè. La posizione che produce questo concetto è dunque una vera oggettivazione; ma in essa, il termine dell' attività pensante non è un dato dell' esperienza, bensì un' astrazione, di cui una semplice non repugnanza è l' unico fondamento. Il concetto non è assurdo; ma, relativamente a quel complesso di cognizioni ch'è lecito assumere come acquisito nello stato presente della ricerca, è privo di contenuto positivo. Questo concetto non potrebb' essere ottenuto, anzichè mediante l' accennato processo, con l' oggettivazione d' un vero e proprio dato empirico, cioè al modo che s' ottiene il concetto d'un fatto de' soliti? Non è lecito rispondere assolutamente di no. Ma anche il risponder di sì è gratuito. Inoltre, e che più importa, questo dato, ammesso che possa venir somministrato dall' esperienza in condizioni specialissime, certo dall' esperienza nelle condizioni attuali, che è quella su cui ci si fonda, non è somministrato mai. Chia-

mini si danno sempre delle relazioni, non è ancora sapere, che niun uomo è possibile prescindendo da ogni relazione tra degli altri (dalle relazioni sessuali, e da altre ancora).

marlo un *fatto*, sarebbe dunque un mutare il significato di questa parola; un contraddirsi ne' termini.

La possibilità d' un qualcosa che stia assolutamente da sè, che non s'è potuta (nè voluta) distruggere, non infirma dunque l' esattezza e l' universalità del risultato di cui sopra. Il quale è così tritamente noto ed evidente, che l' aver presa la cura di darne una dimostrazione, può parere una pedanteria. Su questo punto, chi scrive lascia che ognuno la pensi a genio suo; sperando che, a ragion veduta, chi abbia compreso l' indole della ricerca non sia per dargli torto.

Le considerazioni svolte poco addietro richiamano alla mente il concetto di causa; in vero, l' assurdità del fatto isolato si può anch' esprimere dicendo, che ogni fatto deve aver avuto una causa, e deve aver degli effetti. Innegabilmente qui si rasenta la causalità, ma non la si tocca; perchè si rimane in una sfera più larga, dove l'indeterminatezza del concetto è la massima possibile. L' impossibilità dell' isolamento non accenna ancora a niuna forma particolare di connessione, quindi nemmeno alla causalità, anzi nemmeno alla seguenza nel tempo.

E queste e altre forme si troveranno incluse in quel concetto estremamente vago; il quale non è per altro alcuna di esse, nè il risultato d' una sintesi o d' un' astrazione effettuata su di esse: e apppena è da contare per una forma, rappresentando l' ultimo residuo del concetto di fatto, spoglio delle forme, di cui l'aveva rivestito il pensiero; qualcosa, tolta la quale il pensiero si dissolve, perchè gli svanisce dinanzi fin la più tenue ombra del dato. Col rivolgere l' attenzione su questq punto ci si è

dunque messi a contatto con qualcosa di primitivo e di fondamentale, che, più o meno distintamente avvertito, non manca mai di trovarsi alla radice di qualunque pensiero.

32.

Oltrechè irrevocabile e necessariamente connesso, il fatto è anche istantaneo: e invero un fatto che duri si risolve in una successione di fatti (1). Il giudizio che afferma una permanenza ha sempre a solo fondamento un processo d'identificazione tra gli elementi d'una seguenza (2); processo che è essenzialmente razionale. La permanenza è un' applicazione della forma d'identità (3); e p. c. non può appartenere a un elemento in sè, all' infuori d'ogni forma. Non si può nè si vuole negare *a priori* la possibilità d'un dato permanente; ma è pur vero, che di tali dati la nostra esperienza non ce ne somministra; e quando, in circostanze inescogitabili, ne somministrasse, sarebbero dati nuovi, diversi al tutto dai consueti, e ai quali dunque non si potrebbe dar il nome di fatti, senza contraddire al significato attuale di questo termine (4).

(1) Cfr. mem. I., § 18.

(2) *Ibid.* §§ 34 sgg.

(3) *Ibid.* § 39, e altrove.

(4) Il procedimento è affatto analogo a quello svolto ne' due preced. §§; perciò lo si limita a un cenno compendioso. — Ci si forma così della non-permanenza d'un fatto un concetto più pro-

Rimangono da conferire insieme i tre accennati caratteri del fatto, per vedere in che modo gli appartengano tutti e tre insieme.

Sia *a* un fatto passato, che vuol dire svanito senza ritorno. Poichè *a* è accaduto, e non accade ora, *a* ora non è più nulla; che cosa dunque ci obbliga a dire, che *a* è accaduto? Certo, v' è contraddizione nell' affermare che non sia accaduto quello che è accaduto. Ma questa contraddizione importa, che, *ora*, l' essere accaduto *a* non sia lo stesso, che il suo non essere accaduto; e come non è lo stesso, se ora *a* non è nulla assolutamente? La risposta è già nella mente d' ognuno: ora accade il fatto *b*, che non accadrebbe, se non fosse accaduto *a*; in altri

fondo e più vero, di quello espresso dal termine d' istantaneità. L' istantaneità si riferisce al tempo, e lo suppone. Ma la permanenza, in quanto risulta dal processo d' identificazione, benchè sia riconoscibile anche nel tempo, e benchè il linguaggio non si presti a denotarla senza riferimento al tempo, non ha col tempo una relazione necessaria. P. es., la verità del teorema di Pitagora, nè è istantanea, nè durevole nel tempo, com' è durevole la forma sferica d' una palla di biliardo. Negando al fatto la permanenza nel suo più profondo significato d' applicazione d' una forma, gli si viene ad attribuire un carattere, che del pari non implica una relazione necessaria col tempo. E siccome un tal carattere gli è incontrastabile, ne seguirebbe, che il fatto elementare sia alcunchè d' estemporaneo. Qui s' incomincia a intravedere che cosa il tempo possa essere; alcunchè d' inseparabile dall' accadere reale, cioè *complessivo;* di non osservabile nè pensabile all' infuori d'una rete di fatti necessariamente connessi; o insomma una delle forme, sotto cui se ne pensa la connessione.

termini, l' accadere di *b* è l' essere accaduto di *a*. L' accadere è dunque irrevocabile, quantunque istantaneo, perchè connesso. Analogamente : è connesso , quantunque istantaneo, perchè irrevocabile; ecc.

Ossia i tre caratteri non sono appiccicati e giustaposti, ma necessariamente connessi ; prescindendo da uno , gli altri due si rendono inesplicabili ; non sono veramente tre caratteri, ma tre guise diverse di rappresentarci un solo carattere del fatto: il suo accadere, pensato astrattamente dalle particolarità, per cui un fatto non è l'altro.

33.

Un fatto, essendo necessariamente connesso, cioè non essendo accadibile nè pensabile in un perfetto isolamento (1), ha sempre bisogno d' una spiegazione. Ma quella che se ne suole comunemente addurre, e si riduce a rammentare qualche altro fatto più specialmente connesso col primo, se basta nella pratica sempre approssimata e relativa, non è mai appieno soddisfacente: perchè il fatto che s' adduce a spiegarne un altro è bisognoso di spiegazione

(1) L' impossibilità di concepire il fatto pienamente isolato ha una doppia radice. L' accadere d' un fatto essendo l' essere accaduto d' un altro, il pensiero del primo implica sempre un pensiero almeno embrionale del secondo: — e un atto cogitativo, essendo un fatto, non può accadere isolato: una posizione si connette con dell' altre e le esige, cioè il pensiero d' un fatto si fonda sempre sul pensiero di qualche altro. Che le due radici si riducano ad una, non ha oramai bisogno di dimostrazione.

esso medesimo. Siccome per altro de' fatti accadono fuor di dubbio, è altresì fuor di dubbio che si danno le condizioni compiute del loro accadere; ossia che una spiegazione d'ogni fatto è intrinsecamente possibile, quand' anche fosse impenetrabile alla nostra intelligenza. Queste condizioni compiute dell' accadere di ciascun fatto, che ne costituiscono la spiegazione definitiva, non possono aver esse stesse bisogno di spiegazione, il che sarebbe contradittorio; non sono dunque condizionate, sono assolute. La necessaria connessione del fatto ci obbliga dunque a riconoscere nell' Assoluto il fondamento ultimo del fatto medesimo (1).

L' irrevocabilità del fatto è un carattere che non solo gli appartiene assolutamente, ma è assoluto in sè; per essa il fatto è qualcosa di definitivo, spiega una forza indistruttibile, ha insomma un valore assoluto. Ora, se il fatto ha un valore assoluto, ciò che gli serve di fondamento avrà del pari un valore assoluto. Questo non è un principio nuovo, che s' intruda nella ricerca snaturandola; è un' altra forma della proposizione già ammessa, che un fatto non istà isolato. Si supponga q. c., da cui l' assoluto sia escluso onninamente. E si noti che queste son frasi contradit-

(1) È manifesta l'analogia tra questo modo di concludere all' Assoluto, e una delle più note dimostrazioni *a posteriori* dell' esistenza di Dio. Crediamo d'avere conservato ciò che v'ha in quella di valido, recidendone quanto v'è d'eccessivo, ciò che non conclude se non in base a de' presupposti, che qui non è il caso di discutere. Naturalmente, le conseguenze della dimostrazione così ridotta, riescono anch'esse ridotte; cfr. poco oltre.

torie, perchè, se quella cosa si concepisce come stante da sè, è essa l'Assoluto: se la si concepisce come un fatto, la si pensa come necessariamente connessa; e la necessità della connessione è un elemento assoluto. Ma si passi sopra alla contraddizione; e s' ammetta di più che da quella cosa (da quella sola), mediante uno svolgersi di fatti, risulti qualcos' altro, che presenti un carattere assoluto. Questo allora viene avanti quale un fatto senza connessioni, quale un concetto contradittorio. Non c' era prima e c' è poi (prima e poi accennando una dipendenza indeterminata, che non implica di necessità una successione temporanea); mentre s' è escluso il mezzo, e quindi la possibilità di connettere le due affermazioni.

P. es.: se altri dicesse che la materia inorganica è affatto estranea ad ogni elemento vitale, e affermasse poi la generazione spontanea di organismi dal seno di quella, direbbe delle frasi senza senso. E ciò, non per l'opposizione al principio di causalità, al quale non ci si riferisce; ma perchè la materia inorganica, come un dato di fatto, non è concepibile isolatamente; il concetto che ne abbiamo, astraendo dai suoi precedenti, non è separabile da quello delle sue seguenze note. Affermare che in queste c' è la vita, è dire che il concetto di vita era in qualsiasi modo implicito in quello di materia inorganica.

Che dunque il fatto si fondi sull' Assoluto, cioè in q. c. che sta da sè, che trova in sè le condizioni e le determinazioni, che è fondato in sè medesimo e non in altro, non ci può esser dubbio. Ma fermato questo punto, conviene più che mai stare in guardia contro le conclusioni affrettate, illegittime quand' anche non false. Notizie posi-

tive intorno all' Assoluto considerato in sè stesso, non ne abbiamo (1). E, fino a quando almeno non si facciano entrar nel conto altri elementi, in aggiunta a quelli considerati fin qui, ed estranei al tema, non pare neanche possibile procacciarsele. Saper qualcosa dell' Assoluto, vale conoscerne qualche altro carattere, non conoscerlo semplicemente come Assoluto. Ora, il ragionamento col quale si è risaliti fino ad Esso, ce l' ha mostrato appunto come assoluto; pretendere di ricavarne di più, sarebbe disconoscerne il vero significato, e infirmarne il valore.

Non si può tampoco affermare con certezza, che l'Assoluto sia così radicalmente distinto dall' accadere, come alla prima parrebbe incontrastabile. Ogni fatto è condizionato, senza dubbio; ma tutto insieme l' accadere non potrebbe forse costituire una rete perfettamente connessa in sè medesima, reggentesi e determinantesi da sè? Le cognizioni positivamente accertate finora intorno all' accadere ed alle sue leggi non permettono di discutere tale ipotesi: nè d' assegnarle alcun grado di probabilità, nè di dichiararla contradittoria. Avvertirne il lettore è un debito di sincerità; e torna opportuno a togliere ogni equivoco sulla portata delle conclusioni precedenti; la quale è molto più limitata, di quanto altri e l'autore stesso potrebbe desiderare.

(1) Come diversamente, se, in questa ricerca, dell' Assoluto si fa espressa menzione ora per la prima volta?

34.

Il secondo dei due modi con cui s' è riusciti all' Assoluto ha con un procedimento notissimo delle analogie e delle differenze che importa rilevare. Si è sempre detto, che se il pensiero ha un valore assoluto, come risulta dal principio di contraddizione, bisogna concludere che l' Assoluto si trovi alla sua radice, gli serva di fondamento (1). Qui sopra s' è detto il medesimo; soltanto, invece di limitarsi al fatto del pensiero, s' è considerato il fatto in genere; il quale, essendo irrevocabile, ha pur un valore assoluto. La nostra argomentazione ha la stessa forma di quella testè ricordata, ma una base più larga e p. c. più solida; il pericolo di ridurre l' Assoluto ad un' idealità puramente astratta, connessa col pensiero

(1) Non sembra si sia mai seriamente riflettuto, che questo ragionamento si presta a un'esatta inversione. Poichè ogni fatto si radica nell'Assoluto, secondo che si è pur sempre ammesso, un qualche carattere assoluto dovrebbe del pari essere riconoscibile in un fatto qualsiasi. È chiaro, che l'un'argomentazione ha lo stesso peso dell'altra; chi p. es. si sentisse d'ammettere, che una donna possa partorire un pezzo di granito, non potrebbe più dichiarare assurda la favola di Deucalione. Invero, il fatto è irrevocabile. Mentre però il senso comune ha sempre ammessa e considerata come fondamentale questa verità, si è sempre continuato, anche da parte de' più ardenti partigiani del senso comune, ad opporre il fatto all'assoluto, come se i loro caratteri fossero eminentemente e irriducibilmente diversi.

ma senz' attinenza con l' accadere reale, è così eliminato. Il concetto dell' Assoluto resta indeterminatissimo; in compenso, n' è immediatamente esclusa una determinazione, che parrebbe la più naturale a chi veda la cosa sotto quell' altro più limitato aspetto, ma che è falsa.

Dall' aver concluso l' Assoluto mediante il pensiero, si è creduto poter dedurre intorno a quello una notizia positiva; che esso sia in qualche modo ma molto prossimamente analogo al pensiero, che sia pensiero intrinsecamente, benchè non proprio pensiero identico al nostro. Siccome di sopra s' è concluso l' Assoluto da dei caratteri assoluti comuni a ogni fatto, è palese, che se reggesse la deduzione testè ricordata, reggerebbe pure quest' altra: che l' Assoluto debba essere in qualche modo analogo al fatto. E non si potrebbe negare che entrambe le deduzioni non sian vere, *in un certo senso.* Ma il senso determinato che parve doversi attribuire alla prima, il più ovvio, la rende inconciliabile con la seconda, presa anch' essa nel senso più ovvio. D' onde si ricava, che il senso preciso in cui son vere entrambe ci sfugge; o, di nuovo, che la discussione superiore autorizza soltanto la pura, semplice, indeterminatissima posizione dell' Assoluto (1).

(1) Ragionamenti come quelli da cui s'è concluso l' Assoluto sono delicatissimi, ossia è facile attribuire ad essi una portata maggiore della legittima, lasciarsene inavvertitamente suggerire giudizi, che in buona logica non ne seguono. Se B contiene *b*, ed è radicato in A, anche *b* è radicato in A, ossia A contiene di certo un *a* che sarà la radice di *b*; ma non è lecito andar più oltre,

35.

Il riconoscere che il pensiero deve l' incontrovertibilità de' suoi risultati all' Assoluto su cui si fonda, è la vera e definitiva spiegazione della necessità logica; è sapere, per quanto riesce umanamente possibile, che sia la forza ineluttabile che ci si fa sentire nel principio di contraddizione, che cosa essa valga, e in che relazione stia con l' altre che si manifestano nell' accadere in generale (1). Tuttavia non è punto indifferente il processo con cui si

affermando p. es. che *b* sia immediatamente contenuto in A. Non possiamo dir che una rovere sia sempre stata in un campo, perchè ce la vediamo ora, bastando che ve ne sia stato deposto il seme, cosa ben diversa dall'albero. Così, continuando l'esempio di cui al § 33, il principio posto non permette di rifiutar senz' altro la generazione spontanea d'ogni specie d'organismi; ma solo di concludere, che *se* la materia inorganica non possiede che certe proprietà, riconosciute insufficienti alla spiegazione di *certi* fenomeni vitali; è impossibile la generazione spontanea d'organismi che presentino *quei certi* fenomeni. Si dirà che una simile conclusione non era tanto ardua, da volerci un ragionamento in forma per istabilirla. Ma un errore è bene spesso la negazione d'un giudizio identico; la quale viene proferita e accolta, perchè non ci s'accorge dell'identità del giudizio; il ragionamento, con lo svelare questa identità, non ci fa acquistare niuna nuova notizia positiva; ma chiude la via all'errore; ciò che senza fallo è un guadagno.

(1) Cfr. mem. I, § 2.

arriva all' Assoluto, e il conseguente modo d' intenderne la connessione col pensiero.

Dicendo che l'Assoluto è norma del pensiero, non si dice in conclusione niente di più di quanto s' era precedentemente ammesso, cioè che il pensiero ha un valore, e quindi una norma assoluta; e la quistione, di sapere in che questa norma consista, non è fatta avanzare d' un passo. Un senso più concludente riceverebbe la detta proposizione, interpetrandola così: che l' Assoluto sia norma del pensiero, perchè ogn' atto cogitativo lo colga e v' aderisca pienamente e immediatamente. Se l' Assoluto venga dedotto dal pensiero, e s' accetti la conseguenza surriferita di questa maniera di dedurlo (che cioè l' Assoluto abbia col pensiero una conformità effettiva, benchè vera soltanto sotto un certo aspetto), a quella interpetrazione s' è condotti pressochè insensibilmente, seppure non vi si è logicamente necessitati.

Ora, essa non è sostenibile. Intanto, non si può nemmeno attribuirle un contenuto positivo, se non si suppone che l' Assoluto sia un certo tale; cioè se intorno all'Assoluto non si suppone di possedere delle notizie, che in nessun caso possono venir discusse, fuorchè in base ai risultati della ricerca presente; donde un circolo vizioso. In secondo luogo, poichè s' è ammesso che l' atto primo e originario del pensiero stia nell' investimento da parte dell' attività pensante d' un certo gruppo di stati d. c., che viene a costituire l' oggetto, l' ipotesi in discorso verrebbe a identificare l' Assoluto col gruppo medesimo. E sarebbe un assurdo. La teoria fin qui svolta non autorizza a porre tra l' Assoluto e il fatto una distinzione categorica; ma identificare l' Assoluto con un gruppo di fatti, varia-

. che più importa) sempre circoscritto, cioè non .. concepibile come radicato in sè stesso, è contraddito.. Senza contare che il perfetto e immediato aderire .. pensiero all' Assoluto importerebbe, che il nostro pensiero fosse assoluto in un senso troppo più alto che l' esperienza non ci permetta d' accogliere; importerebbe, oltre .. resto, l' impossibilità non solamente teoretica ma pratica dell'errore.

36.

Si evitano tutte le difficoltà, ammettendo indeterminatamente che l' assolutezza del pensiero consegua dalla sua connessione con l' Assoluto, sia poi questo qualsivoglia. È un' interpetrazione, che presa così asciutta sembra daccapo un indovinello; ma, conferita con le altre cose discorse fin qui, assume un significato abbastanza chiaro, perchè sia lecito attribuirle un valore esplicativo davvero. S' è infatti già messo fuori di contestazione, che la necessità logica, la forza ineluttabile che il pensiero volta a volta subisce ed esercita, si riduce all' irrevocabilità dell' atto cogitativo (1). E l' atto cogitativo è irrevocabile nè più nè meno di qualsiasi altro fatto. Il fatto irrevocabile, è il fatto accaduto, in quanto accaduto (2). Un fatto non

(1) Cfr. Cap. IV e V.

(2) Questi predicati non completano il concetto espresso dal termine *fatto;* servono a impedire un'eventuale deviazione del pensiero; possibile, anzi non difficile, in materie nelle quali un lettore non preparato non capisce quasi che nulla; e uno preparato è tra-

accaduto non è un fatto, e non è p. c. irrevocabile; l' irrevocabilità del fatto è dunque una conseguenza delle condizioni medesime, di cui è conseguenza il suo compiersi, cioè della sua connessione con l' Assoluto, la quale ci è nota, in quanto il fatto non si concepisce isolato. Il ridurre la necessità logica alla connessione del pensiero, in quanto è un fatto (e non s' è mai trovato motivo di crederlo altro) con l' Assoluto, non è dunque una di quelle spiegazioni puerilmente identiche, le quali, simulando un contenuto che non possiedono, fanno dimenticar le questioni invece di risolverle; è una vera spiegazione, perchè dice che la legge del pensiero dipende dalle condizioni del suo prodursi, od anzi è l'enunciato delle condizioni medesime in quanto ci sono note, e perchè connette queste condizioni con quelle dell' accadere in generale.

Certo, con ciò non è detto tutto quel che si può desiderar di sapere in proposito. La spiegazione presenta delle lacune, che in parte potranno essere anzi saranno di certo colmate col tempo, mentre le più rimarranno a testimoniare i limiti dell' umana intelligenza. L' indeterminatezza che se ne ripercuote sulla spiegazione, rende possibile di dare a questa molte forme diverse, così in sè stesse, come e ancor più in ordine alle conseguenze che ci s'attaccano (1).

scinato ad ogni istante in direzioni diverse, cioè indotto a frantendere, dalle innumerevoli connessioni de' termini, estranee alla teoria che si svolge, ma non al pensiero di lui.

(1) Nella polemica, la quale è sempre un po' frammentaria, l' idealismo offre buon gioco a chi sappia servirsene, non tanto per il pascolo immediato e omogeneo che somministra ai sentimenti

Ma son forme, quanto più verbalmente precise, tanto meno giustificate; nè, per ora almeno, vi è modo di sceglier tra esse. L'Assoluto non è che l'espressione di questi due concetti, riferentisi rispettivamente al pensiero e alla real-

disinteressati, quanto perchè la sua ideologia è in perfetto accordo con quella che si trova già cristallizzata nel linguaggio. Esporre la ragione di questo fatto, osservato acutamente dal Manzoni (d. inv.) è il miglior modo di mostrar che non prova nulla a favore dell'ipotesi idealistica.

Il pensiero comincia dalla posizione immediata; cioè da uno sdoppiamento della coscienza, il cui risultato è di presentare al soggetto (che si forma nell'atto stesso) un gruppo di stati come ad esso contrapposti, come da esso indipendenti, come suo oggetto. Le operazioni razionali successive si svolgono in conseguenza della posizione immediata, assumendo come data la condizion di cose che da questa venne prodotta; cioè come se l'oggetto fosse fuori del soggetto e del processo che lo pone, e come se il processo descritto non accadesse. Il linguaggio poi è insieme il mezzo che rende possibili le dette operazioni razionali successive, e l'elemento che simboleggia, fissa e determina l'organismo di forme che ne risulta. L'idealismo, per cui l'oggettività è data, non prodotta, e le forme sono intrinsecamente ciò ch'esse valgono nel fatto del pensiero, trova così nel linguaggio uno strumento a sè adatto; un'altra teoria si trova invece col linguaggio in una frequente opposizione, che la obbliga spesso a degli sforzi penosi.

Ma se, abbandonando la critica puramente negativa e frammentaria, si cerchi di mettere insieme un corpo di dottrina possibilmente compiuto e connesso, l'intima contraddizione dell'idealismo non manca di rendersi manifesta; almeno, non ha mai mancato finora.

tà, e riducentisi ad uno: che la forza del ragionamento è ineluttabile, e che niun fatto è pensabile intieramente isolato. Da concetti così indeterminati pretender di ricavare, e subito, delle conseguenze determinatissime, sareb-

Delle due spiegazioni ricordate di sopra (nei due ultimi §§) del fatto che il pensiero ha una norma assoluta, cioè: o che il pensiero colga direttamente l'Assoluto in ogni suo atto, o tragga valore dalla connessione indeterminata che ha con l'assoluto al pari di qualsiasi fatto, l'idealismo ha generalmente procurato d'attenersi alla seconda (a una forma determinata, variabile secondo i sistemi, della seconda); ma è sempre sdrucciolato nella prima. E ciò ha provato la stessa critica idealistica; le ragioni addotte poco fa contro la prima spiegazione, sono un compendio delle confutazioni che idealisti hanno fatte d'altri idealisti.

E si capisce. Se l'idea è qualcosa che sta assolutamente da sè, indipendente anche dal fatto del pensiero, verità assoluta, semplice, immutabile, essa è Dio. Lasciamo andar che l'idee sono molte, e non possono essere tanti Dei; e che p. c. si è costretti a introdurre in tutte, salvo una sola, un elemento di fatto; donde vien distrutto l'argomento che contro l'introduzion di questo nella genesi ideale si voleva trarre dall'assolutezza, immutabilità, ecc. delle idee. Perchè tali caratteri appartengono a tutte l'idee, non a una sola; e quindi, o esigono che l'elemento di fatto sia escluso da tutte (conducendo all'ipotesi insostenibile dell'idee separate e tutte innate) o non permettono di escluderlo da nessuna. Ma se l'idea, l'oggetto del pensiero, è Dio addirittura, diventa un affar serio mantenere quella distinzione specifica e categorica tra l'Assoluto e il fatto, che l'idealismo si propone di stabilire. O si divinizza il mondo, o si materializza l'Assoluto; due vie opposte, fino a un certo segno, ma che tutt'e due ci allontanano dalla meta

be stravagante. In questo come in ogni altro caso, il valore d' una teoria va commisurato, non al numero o alla determinazione delle conseguenze immediate, ma alla sua connessione, e alla saldezza del fondamento che somministra

prefissa. Quanti sono, infatti, i sistemi idealistici, a cui non si sia mossa, non senza fondamento, l'accusa di condurre al panteismo? Per cansare lo scoglio, s'è avuto ricorso alle appartenenze divine; ma con le notizie positive che abbiamo intorno a Dio, che n' abbiamo dico razionalmente quando s'è con la ricerca non più innanzi del punto in cui bisogna decidersi tra seguire l'idealismo e abbandonarlo, che senso preciso si possa attribuire a quell'espressione verbale, nessuno è mai riuscito a dichiararlo.

Nel fatto, l'idealismo abbisogna di notizie intorno alla Divinità troppo più copiose e determinate di quelle di cui la sola ragione umana disponga; ha bisogno di fondarsi sopra una religione positiva; il cristianesimo, anzi il cattolicesimo. Abbiamo per altro notato (mem. I, § 38) che la dottrina religiosa non coincide con la posizione idealistica; perchè, secondo la tradizione, il lume della ragione (l'elemento *a priori* del pensiero) non è increato ma creato, ossia, per adoperare un linguaggio che non implichi sottintesi, è un fatto. Contuttociò, l'idealismo, un qualsiasi idealismo, è più in armonia ne' particolari con l'insegnamento religioso, della teoria che qui si va esponendo. Ma questa maggiore armonia ne' particolari svanisce nell'insieme, per le ragioni addotte; a meno che la filosofia non si riduca a un ramo della teologia. D'altronde, ciò che qui sembra in opposizione col sentimento religioso e con altri sentimenti rispettabilissimi, dipende, non da vera contrarietà, ma dalla secchezza della teoria, la quale, limitandosi ad affermare ciò soltanto ch'è in grado di dimostrare, ha troppo meno di positivo di quanto ci voglia per movere gli affetti. Ma rimane il

a studi ulteriori. Saper davvero alcun minimo che val meglio senza confronto di possedere un vasto ammasso di notizie problematiche.

37.

La legge suprema dell'accadere, compendiosamente ma chiaramente espressa dall'irrevocabilità del fatto, è per così dire la traccia dell'Assoluto nella realtà tutta quanta, compreso il pensiero; il contrassegno della dipendenza

partito, ragionevolissimo, di tenersi cari i sentimenti, riconoscendo insieme che non hanno per ora un fondamento filosofico. La qual cosa è un riconoscersi nella condizione in cui si trovano tutti gli uomini; e non urta alcun' opinione, nè alcun sentimento eccetto l'orgoglio.

Quanto all'accusa di superficialità che gl'idealisti hanno sempre mossa ai loro avversari, non si può negare che sia fondata, in molti casi; perchè l'idealismo, quantunque intimamente radicato nel comun modo di pensare e nel linguaggio, non è intelligibile se non per chi avverta i problemi più delicati, impliciti nel fatto del pensiero; le filosofie non idealiste sono troppo spesso de' tentativi di teorizzare il pensiero, prescindendo dai detti problemi, cioè non si reggono che sopra una riflessione insufficiente. Ma l'accusa non vale più d'un argomento *ad hominem;* non dispensa dall'esaminare una soluzione, diversa dall'idealistica, de' problemi medesimi. Tal'è quella che qui si presenta, più abbozzata che completa (il complemento non può venire che da altre ricerche; e tutto non si può fare in una volta); senza pretese, ma con franchezza.

[illegible] a quello; è, se non l'unico, certo il più sem-
[illegible] questo e costante indizio della sottopresenza, del-
[illegible] dell' Assoluto in ogni cosa. Ma poi che un tal
[illegible] venne in fatto riconosciuto, nella ricerca delle
[illegible]seguenze che se ne deducono, o delle varie forme sotto
[illegible] quali esso è pensabile, l'origine sua rimane indiffe-
rente. Ossia: si può rivolgere l' indagine sulla legge della
[illegible]altà, posta fuori di contestazione, senza specificar nulla
intorno all' Assoluto, o al nesso di questo con ciascuno
de' fatti particolari ond'è costituita l' esperienza; senza
cioè specificar nulla intorno agli elementi, dai quali, se
fossero conosciuti, la legge potrebb' essere dedotta (1). Il

(1) Così, p. es., le proposizioni d'un libro, essendo un risultato dell'attività dell'autore, traggono il significato dalla loro connessione con questa; ma poi che il libro è fatto, si può anche considerarlo in sè stesso, e studiarlo senza più occuparsi dell' autore. Il paragone, al solito, non è esatto, e può sembrare opposto all'intento; infatti, un libro non è mai che in minima parte l'opera dell'autore; ed è appunto il moltissimo che v'è nel libro di indipendente da questa, che permette di considerarnelo separatamente. Inoltre un libro, scritto che sia, resta, anche se il pensiero dell' autore cessa o varia. Niente di simile invece ha luogo nelle connessioni del fatto con l'Assoluto; l'Assoluto non elabora una materia data, nè produce q. c. che poi regga indipendentemente da esso. Ma ciò appunto giustifica la nostra tesi. L'essere sotto i due aspetti notati sempre incompleta la presenza nel fatto umano dell'energia umana che lo produce, rende possibile e talvolta facile l'equivoco, in chi esamini il fatto senza un continuo riferimento al facitore; e così p. es. un libro non è giustamente valutabile senza tener conto dei tempi e dell'individualità di chi lo ha scritto.

riconoscere che tali cognizioni ci fanno difetto, non è di certo piacevole. Ma, di nuovo, la nostra ignoranza in proposito non potrà esser vinta, dato che possa essere , se non applicando la teoria della conoscenza; la quale perciò vuol essere prima ultimata.

Sullo stesso punto, in un altr'ordine di idee, è bensì da tener conto d' un' altra difficoltà, che si sarà già presentata alla mente del lettore. Se la nostra cognizione ha dei limiti , o se si parte da una cognizione limitata, rifiutandosi d' oltrepassarla, come accertarsi del suo valore, pure al di dentro dei limiti medesimi?

Ma la connessione del fatto con l'Assoluto, qualunque siasi dalla parte del secondo, dalla parte del primo si riduce appunto al fatto medesimo; non è e non può essere altro, perchè l'essere un fatto connesso realmente con l'Assoluto , è lo stesso che il suo essere accaduto; l'azione dell'Assoluto nel fatto, è di determinarlo realmente e pienamente, non essendo nel fatto niente di pensabile, che non si connetta con l'Assoluto e non ne dipenda. Per sapere quel che uno faccia camminando (che risultati esteriori ottenga), non si ha che da vederlo camminare; quantunque a ciò egli abbisogni almeno d'un suolo su cui porre il piede, che non è di certo un prodotto della sua attività. *A fortiori*, per riconoscere il risultato dell'attività assoluta nel determinare un fatto , non c'è bisogno d'altra conoscenza che del fatto medesimo; perchè quell'attività è insita, presente e potente in ogni minimo elemento del fatto, il quale coincide integralmente col risultato di quella. Occorre bensì che il fatto sia rilevato come quel tal fatto reale, guardandosi dal sostituirvi dalle nostre astrazioni (secondo che è accaduto più di una volta); il che sarebbe un non distinguere i fatti, e riferire all'uno ciò ch'è vero soltanto d' un altro.

La difficoltà sarebbe invincibile, se non fosse intieramente basata sopra un equivoco: sul confondere la conoscenza determinata con la indeterminata. Le notizie *determinate* che si sono accertate finora (nel corso di questo, e dei due scritti citati) essendo ristrette al solo campo del pensiero quasi esclusivamente, anzi a una sua piccola parte, costituiscono un insieme limitatissimo. Ma sotto una forma indeterminata, la conoscenza da cui si parte concerne il fatto nelle sue generalità, e l' Assoluto, cioè quel fondamento qualsiasi (distinto o no, e nel caso del si, in qualunque modo distinto dall' accadere complessivo) da cui il fatto procede, al quale esso deve con l'accadere la sua irrevocabilità. Sotto questa forma indeterminata, non v'è elemento che non sia compreso ne' limiti della conoscenza; la stessa indeterminatezza della forma lo prova: nulla essendo precisato, all' infuori del fatto, che è il dato iniziale, e dell' Assoluto, a cui il fatto conduce necessariamente; senza escludere, come senz' affermare, che tra l'uno e l' altro possa intercedere una qualsiasi catena d' elementi intermedi.

Quindi, supporre un elemento che trascenda i limiti d' una conoscenza così indeterminata, che è quanto dire d' ogni conoscenza anch' estranea alle forme speciali della nostra, è un supporre e non supporre insieme quell'elemento; un discorso senza senso. Ossia: la conoscenza che si prende a fondamento, limitatissima in quanto è determinata, astraendo da ogni determinazione di forma e di contenuto, cioè riducendola a quel tanto solo che costituisce l' oggetto della presente ricerca, è di fatto illimitata; e p. c. la difficoltà presa in considerazione svanisce.

CAPITOLO VII.

L' attività (1).

38.

Il concetto di attività è un' astrazione molto complessa; prendendolo, s' intende, qual' esso è nel pensiero culto; la qual cosa non esclude che un concetto assai più rudimentale, quantunque non esprimibile con un termine diverso, non si trovi nel fondo di qualunque pensiero. Il pensiero differisce da ogni altro fatto per un suo carattere, che in un pensiero rudimentale e informe non può

(1) Questo capitolo non contiene niente di nuovo per chi abbia letti con attenzione i precedenti, e le mem. cit., dove s' è toccato qua e là occasionalmente tutto quanto si vede qui riunito. Ma un' esposizione ordinata e compendiosa varrà a chiarir meglio alcune importanti nozioni; n' è sopratutto messa in chiaro la coerenza della teoria con sè stessa. L' attività d. c., immediatamente manifesta nel pensiero, e riconòscibile con la riflessione nella coscienza oscura, costituisce il nostro punto di partenza. (Cfr. mem. I. §§ 16 a 28; e mem. II, int. e spec. §§ 2 a 8). È utile vedere come i risultati che si sono andati ottenendo via via, massime nello scritto presente, armonizzino con le nozioni assunte a fondamentali e le chiariscano; e come il concetto di attività secondo la definizione primitiva, coincida con quello comune, anzi ne sia il fondamento, o ciò che dà un significato, intelligibile ad onta della sua estrema indeterminatezza, al termine di attività.

di certo venir classificato e denominato, ma ch' è tuttavia noto in quanto è un carattere del pensiero. Gli si è dato il nome d' attività; nome sufficientemente definito da quest' uso che ne vien fatto (1).

Ora, è nel pensiero e per mezzo di esso che nel seno della coscienza oscura sorge primamente il soggetto; che vi si forma un centro, intorno al quale i fatti s' organizzano, così da essere la loro connessione col centro e conseguentemente tra loro sempre avvertita di necessità;

(1) Non che ogni fatto non sia attivo. Si parla d'attività d. c., in quanto nella coscienza s'ottengono de' risultati, in quanto i fatti ne sono connessi, e si determinano scambievolmente. E, più o meno direttamente, tutto quanto accade nella coscienza è connesso (mem. II., int. §§ 2, 3). Ma si danno fatti, che si risolvono appunto in una connessione, tantochè il non avvertire questa, equivale a non avvertire il fatto, o anche al suo non accadere; p. es.; il fatto che si chiama intendere una frase, consiste esclusivamente nel connettere i significati delle parole che la compongono, senza di che la frase non è intesa sebbene sentita. Se ne danno invece degli altri, pei quali le connessioni quantunque sempre reali (di fatto) possono non essere avvertite; p. es.: il sapore d'una bevanda dipende dalle impressioni precedentemente ricevute dal gusto; ma lo si sente, anche se non ci s'accorge punto della sua connessione con quelle precedenti impressioni. Conforme al senso attribuito al termine di attività, convien dire, che l'attività è palese o immediatamente nota nei fatti della prima classe; latente, ossia svelata dalla sola riflessione, in quelli della seconda (*ibid.* §§ 3, 4). Che il pensiero embrionale si riduca a un fatto della prima classe, è appunto l'ipotesi fondamentale tante volte ricordata (*ibid.* § 8; cfr. mem. I, § 23).

mentre per l'addietro i vincoli tra i fatti potevano rimanere inavvertiti, e in ogni modo costituivano condizioni e non caratteri manifesti del loro accadere (1). La coscienza in tal modo si rende viva già nel pensiero embrionale; e tal effetto è dovuto alla sola attività di esso; perchè il pensiero supponendosi embrionale e informe, non presenta ancora gli altri caratteri, che si procaccerà con lo svolgimento successivo.

Ma insieme col soggetto, si forma nella coscienza l'oggetto. L'attività del pensiero embrionale scinde la coscienza in due campi contrapposti; che, appunto per la scissione avvenuta, si presentano come due, cioè come distinti, esterni e indipendenti l'uno dall'altro, ma insieme come connessi, perchè, essendo il risultato d'una differenziazione della coscienza, sono correlativi, o l'uno è il polo opposto dell'altro.

L'attività, che nel suo reale processo di sdoppiatrice della coscienza è il pensiero (embrionale), presa all'infuori di questo processo come un che dato e chiuso in sè, come sentimento, son io. E nella sua immediata manifestazione apparisce incondizionata, cioè libera o determinantesi da sè medesima, perchè non appartiene alla sfera meccanica del dato posto come oggetto, mentre anzi

(1) È il soggetto che pensa; non v'ha pensiero prima della formazione del soggetto; che anzi, il primo apparire del pensiero, e il correlativo formarsi del soggetto e dell'oggetto, sono un solo e medesimo fatto. Dire che il pensiero è attività palese, è dire che la connessione è carattere e non solo condizione del pensiero. Cfr. la nota anteced.

se ne stacca e vi si contrappone (1); pur tuttavia non sì esercita generalmente (salvo ne' suoi ritorni sopra sè stessa, de' quali non è ora il caso di trattare) se non sul dato, ponendolo come oggetto e nelle varie forme da essa medesima prodotte.

39.

Ma nell' operare a questo modo sul dato, l'attività incontra molte volte in esso degli ostacoli, o non supera-

(1) Di qui viene, come se n'accorge chiunque sia avvezzo a riflettere, il sentimento invincibile della nostra libertà. E ciò prova che questo sentimento non è un'illusione volgare; supporre che il pensiero sia un prodotto meccanico del dato, mentre il suo formarsi è precisamente un segregarsi dal dato che vien posto, è una contraddizione in termini. Ma non prova ancora che la libertà sia vera in un senso trascendentale; perchè, se il pensiero non sorge dal dato, ha però la sua radice nella coscienza uniforme antecedente. E finchè questa, che rimane qualcosa di tenebroso, non sia stata studiata a dovere; finchè non si sia visto con esattezza come vi sorga la differenziazione che poi si svolge nella vita intellettiva e morale, non è possibile prendere giustificatamente un partito, in base alle sole notizie accertate finora. Certo, la contraddizione testè rilevata non sussiste più, se l'attività primordiale si consideri scaturita dal cozzo meccanico degli stati della coscienza uniforme; ma nemmeno si può dire inversamente, che quest' ipotesi sia senz' altro ammissibile, che ne sia esclusa ogni più intima e per ora occulta contraddizione. La discussione del difficilissimo problema non è da questo luogo.

bili, o superabili soltanto in certe guise determinate; i quali cioè, se non le precludono ogni estrinsecazione, non le permettono che una scelta tra certe estrinsecazioni: il dato ha un' esigenza. Io quindi sono indotto a immaginarmi nel dato q. c. d'analogo a me; non proprio un sentimento simile a quello che sono io stesso (1), ma q. c. che mi equivale, nel senso che può contrabbilanciare i miei atti, agevolarli o impedirli, dar loro una o un'altra direzione, e valere insomma quant' essi. Il che in sostanza è un riconoscere nel dato un' attività.

Noi dunque non ci formiamo il concetto generico d'attività, non veniamo a pensare un fatto come una manifestazione d' energia, se non estendendo a tutt' i fatti un carattere, a noi manifesto in quanto appartiene al pensiero anche embrionale.

Il concetto dell' attività che si manifesta in un cert' ordine di fatti è una sintesi, del concetto indeterminatissimo d' attività, e delle note caratteristiche de' fatti di quell' ordine; nella sintesi poi non è difficile comprendere che queste note, più determinate, materiali e sensibili, e anche più importanti dal lato pratico, fisseranno di preferenza l'attenzione. Tutti i fatti non cogitativi hanno delle note comuni, le quali così vengono a costituire l'elemento più prominente nel concetto di attività, astratto dai fatti medesimi; non è dunque da meravigliarsi, se in questo concetto non si ravvisa un carattere del pensiero. In realtà, l'astrazione di cui s'è detto non è completa, per-

(1) E il pensiero grossolano dell' uomo e dell' umanità nell' infanzia si spinge spessissimo fino a questo punto.

chè esclude i fatti cogitativi; compiendola, ossia spingendola tant'oltre, da ottenere il concetto di attività interamente puro e indeterminato, tuttociò che tiene alle note particolari di qualsivoglia ordine di fatti, svanisce; non resta che la nozione del carattere distintivo del pensiero: l'essere la connessione, non una condizione soltanto, ma un elemento del suo accadere manifesto. E invero, concepire il fatto come attivo, è un riconoscere illusoria anzi intrinsecamente impossibile la concezione di esso come isolato; è un riconoscere, che l'apparente semplice giusta posizione degli stati d. c. è un risultato dell'oscurità della coscienza in cui questi fatti si compiono; rappresenta una lacuna, l'implicitezza d'un elemento, non un contrassegno positivo. Donde anche apparisce, che la definizione data dell'attività coincide con l'accezione comune del termine, ridotta alla sua massima indeterminazione.

Concludendo: riconoscere nel fatto un'attività, è un riconoscerne la necessaria connessione, un riconoscere essenziale a ogni fatto il carattere che nel pensiero si manifesta immediatamente, e perciò ha servito in origine a distinguerlo da ogni altro accadere. Ma, secondo venne notato più addietro (1), la necessaria connession del fatte è tutt'uno con la sua irrevocabilità; ogni fatto è dunque attivo in quanto è irrevocabile, cioè a dire, in quanto è accaduto. La proposizione sembra puerilmente identica, e invero è tale se presa all'infuori del processo con cui s'arriva a formularla; ma tenendo conto di questo, si vede che l'identità esprime un risultato positivo: il coin-

(1) § 32.

cidere in ultimo di due nozioni originariamente distinte anzi opposte; delle quali, l' una si riferisce al semplice dato (di cui l'irrevocabilità costituisce l'esigenza assoluta), l' altra all' operazione che lo pone e successivamente lo informa (perchè i fatti cogitativi sono *atti*, e non *stati* d. c.).

40.

Il carattere, che ha servito originariamente a distinguere gli atti dagli stati d. c., non ha più ora che un' importanza secondaria, poichè lo si è riconosciuto comune ai due ordini di fatti. In che modo si distingueranno dunque il dato e il concetto? L' essere il secondo una cognizione, laddove il primo non è in generale (se non è un fatto cogitativo assunto a dato, e anzi in un certo senso anche in questo caso, sul che ora non occorre insistere) conoscibile se non per mezzo del secondo, somministra una distinzione relativa al processo del pensiero, perciò formale ed estrinseca. La permanenza del concetto (opposta all' istantaneità del dato), si riduce alla sua irrevocabilità; ora, anche il dato è irrevocabile. L' universalità (opposta all' individualità o particolarità) è una forma che s'ottiene col processo d'identificazione, ancora e sempre fondato sull' irrevocabilità.

Tra i fatti de' due ordini non si trova altra differenza fondamentale (non comparabile a quella tra due fatti d' un medesimo ordine), all'infuori dell'oggettività, caratteristica del pensiero, mentre lo stato d. c. è soggettivo, o più esattamente appartiene alla coscienza oscura (e prima

del pensiero, la coscienza è uniformemente oscura). Quest'è appunto ciò che s' ammise con l' ipotesi fondamentale. L' armonia tra le premesse e la conclusione, il trovarsi, dopo un processo abbastanza lungo e complicato, ricondotti in guisa del tutto naturale al punto di partenza, è una riconferma non ispregevole. Inoltre, la distinzione indicata si può ora presentare sotto un'altra forma; il che serve a rischiarare il concetto che ci si deve far dell'oggettività, e del pensiero in opposizione all'accadere in generale.

La sfera d' azione d' un fatto può essere spostata (1); e, spostata che sia, il fatto, relativamente alla sfera d'azione primitiva, apparisce revocato. Tenendo conto di tutti i vincoli anche più indiretti e meno energici, la sfera d'azione d' ogni singolo fatto si stende a tutto l'accadere; e siccome tale sfera d' azione non può essere altrimenti spostata, il fatto è assolutamente irrevocabile, s' intende anche il fatto cogitativo. Ma quest' ultimo non è tale, se non in connessione con gli altri fatti della coscienza chiara; spostandone la sfera, così da farla cadere nella coscienza oscura, il fatto perde il suo significato razionale; esso apparisce dunque revocabile quale fatto cogitativo. Siccome poi l' attività del fatto coincide con la sua irrevocabilità, il fatto cogitativo, in quanto revocabile, apparisce inattivo; sembra cioè dotato d' un carattere opposto a quello che ne ha fornito la definizione. Si tratta, non occorre dirlo, d' una mera apparenza; l' irrevocabilità del fatto cogitativo non è mai abolita nemmeno in ordine

(1) §§ 25, 26.

alla coscienza chiara; anzi, s' è visto che alla sua validità in questo campo si riduce la necessità logica. Ma è un'apparenza, che per essere sfatata esige una riflessione di cui non molti si curano pur tra i pochi che ne sono capaci; e che p. c. influisce grandemente sul comun modo di rappresentarsi il pensiero. Importa rendersene ragione più per minuto.

Secondochè si tien conto di vincoli più o meno diretti ed energici, la sfera d' azione d' un fatto risulta più o meno estesa; spostarla, non è che un rinforzare o indebolire alcuni di tali vincoli (oppure, considerarli o farne astrazione). Intrinsecamente per altro, la sfera d' azione d' un fatto non cogitativo è costituita dall'accadere complessivo, semplicemente; perchè un tal fatto è un elemento della coscienza uniforme. Il fatto cogitativo invece è inseparabile dalla scissione della coscienza in soggetto e oggetto; e ha p. c. due distinte sfere d'azione, relative una al soggetto l'altra all'oggetto, intorno a ciascuna delle quali vale press' a poco quanto s' è accennato intorno all' unica sfera d'uno stato d. c. E qui si presentano due vedute opposte, che si compiono a vicenda.

Da una parte, quello che importa in un fatto del pensiero è il suo lato oggettivo; le sue attinenze soggettive passano al paragone in seconda linea, non sono quasi mai avvertite se non dagli studiosi di professione (i quali, appunto perciò, non riescono facilmente nè sempre a farsene un concetto chiaro; e se n' è visto un esempio notevole). Ora dal lato oggettivo, il pensiero apparisce q. c. di revocabile, che può essere soppresso, quasi non si fosse mai presentato. Dopo di aver pensati certi elementi

...endomi, pensarli come 8; e da
... le operazioni razionali si svolgono
... il primo pensiero non fosse stato
... a ciò si richiedono certe condi-
...i si cade nell' assurdo; ma che
...resentino un' esigenza del primo
...bilità, a nessuno era mai passato
... della necessità logica si è sempre
...lta rispèttata; ma quanto al suo fon-
... eran d' accordo, e gli altri non se
... resto, l'esempio addotto prova, che la
... fatto cogitativo, in ordine a una certa
... certa serie d' operazioni razionali, è
... nulla.

... l' attività del fatto cogitativo apparisce
... concentrata nel soggetto, perchè (occorre
... soggetto che pensa; il sentimento speciale
...agna, e la cui energia ha una vivacità ma-
...atteristica, è tutto soggettivo: anzi, è il sog-
...mo in quell' atto (supponendo che il fatto co-
... unico). Sotto questo secondo aspetto, il pensie-
...amente preso, sembra necessariamente privo
... q. c. che ci è semplicemente e indifferente-
...sente; sotto il primo, esso, in quanto revoca-
... apparisce di nuovo un che inerte, un vero nulla si
..., se non fosse un troppo manifesto assurdo dir
... pensa il nulla e per mezzo del nulla.

... questi motivi si dice che il concetto non è reale;
... si fanno due categorie distinte della realtà e del
... L' antitesi è giustifica da dei fatti osservabili,

e conseguentemente non è illusoria. Ma non è giustificata che da de' fatti, e svanisce quando ci si riferisca al fondamento, tenebroso e solo indeterminatamente noto, pur tuttavia incontrastabile, de' fatti medesimi. Il pensare ed il rimanente accadere, son del pari connessi ed irrevocabili, sono manifestazioni d' un' attività, la cui sfera di azione, benchè variamente suddivisa, è però tutta connessa, non ha lacune vere e proprie, nè un campo esterno; hanno cioè l'uno e l' altro la medesima spiegazione. Sono tutt' e due fondati sull' Assoluto, in ordine al quale non è più possibile pensarli distinti.

41.

Chi credesse d'appuntare di contraddizione la teoria, che mette capo all'unificazione del pensiero e dell'accadere in genere, mentre ha preso a punto di partenza la loro distinzione, dovrebbe logicamente rifiutare qualunque unificazione. E questo partito, da una parte non eliminerebbe il preteso assurdo, perchè l' unificazione (se non nel caso trattato, certo in molt'altri) è il risultato d' un processo logico necessario; dall' altra darebbe luogo ad una contraddizione anche più vasta; perchè sarebbe un fare tanti assoluti di tutti i fatti distinti, un porre come intrinseca, assoluta e irriducibile la caotica moltiplicità del dato, rendendo impossibile ogni risultato e lo stesso pensiero. Ma non v' è contraddizione; perchè il pensiero e l' accadere in genere non vengono unificati nel medesimo senso nè sotto quell' aspetto pel quale furono distinti.

L' ipotesi fondamentale, che fa sorgere il pensiero dal

...enza oscura (un complesso di fatti) e ...atto (la posizione), include già che la ...atto e pensiero non sia assoluta, nel qual ...ere non avrebbero tra loro nesso o mutua ...orta. Prescindendo dall' ipotesi, porre l'asso... ...denza ed esteriorità delle due sfere (si lasci ... sarebbe togliere al pensiero ogni significato e ... riducendolo a un processo vuoto) è abolire la realtà ... intesa, la quale diventa un supposto gratuito, se ... siero è perfettamente chiuso in sè stesso. Negar poi ... ... , riducendo tutto al solo pensiero, che altro è ... se non ammettere di nuovo che i fatti d' ogni or... ... s' unifichino, cioè ammettere la conseguenza che si ... eliminare?

Se non che questi sono discorsi pur anche senza co... ...rutto. La sola filosofia che abbia l' intenzione e fino a un certo segno una ragione per distinguere categorica...mente il pensiero del fatto è l'idealismo; e l'idealismo nega esso stesso un valore incondizionato alla distinzione, asserendo (ed è il suo ultimo risultato) l' identificarsi della realtà e dell' idea nell' Assoluto. La distinzione è dunque spiccata quanto si vuole, ma soltanto in linea di fatto; non è una vera, assoluta irriducibilità, che importerebbe una segregazione incomprensibile.

Gl' idealisti dovrebbero compiacersi, vedendo confermate le loro deduzioni da un processo tanto diverso. Ma l' abitudine a considerare nel detto altrui, più che il pensiero schiettamente espresso, l' intenzione recondita, tirando a indovinarla dove forse non c' è; a dar peso piuttosto a certe formule estrinseche, sanzionate da consuetudini di

scuola, che al loro significato; quest' abitudine punto filosofica, del resto umanamente spiegabilissima, è in molti di loro così inveterata, che le nostre parole sembreranno ad essi sacrileghe. E tuttavia l' indetesminatezza dei risultati ottenuti finora non sembra prestarsi a un' interpetrazione piuttosto contraria che favorevole a quelle conclusioni, che gl' idealisti summenzionati hanno in mira di distruggere; e contro le quali la loro scuola combatte da tanto tempo, con varia fortuna ma non senza grande utilità.

Che sia l' Assoluto in sè, quale il nesso tra l' Assoluto e i fatti particolari, e tra i diversi ordini di questi, son problemi del massimo rilievo, ma che rimangono intatti. Senza dubbio però il pensiero e l' accadere in genere non sono irriducibili, perchè hanno un fondamento comune. E, verità importantissima, non mai negata, ma non mai o quasi bene avvertita: quel fondamento non è posto fuori dell' uno e dell' altro, come il sole è fuori de' pianeti (il paragone non è neanche giusto; ma non se ne trovano di tali per dilucidare un concetto contradittorio); bensì inerisce ai due elementi, è presente e attivo in entrambi, o piuttosto è quanto si ravvisa in entrambi di originariamente attivo; e quindi può essere riconosciuto, riconoscendo così la mutua connessione di quelli, senza che perciò occorra attendere ad altro, che agli elementi medesimi.

42.

L' attività venne ricondotta alla connessione e all' irrevocabilità del fatto; inversamente, si poteva assumere

come noto il concetto generico d' attività; e, connettendolo con quello di causa, che n' è una forma più raffinata e meglio determinata, se ne concluderebbero facilmente l' irrevocabilità e la connessione. Le caratteristiche del fatto, che sono riconoscibili senza discendere alla particolarità, che ne fanno quel tale fatto individuo (e il discorso varrebbe anche per queste determinazioni particolari, se la nostra conoscenza fosse più estesa e profonda) non sono che diverse guise d' esprimere la dipendenza del fatto dall' Assoluto; e tutte p. c. si possono ricavare da una qualunque di esse.

Non per ciò è indifferente prendere a fondamento piuttosto l' una che l' altra.

L' attività, la forza, l' essere, anche l' io, sono concetti complicatissimi. È vero, che di sotto alla complicazione v' è qualcosa di molto semplice, e, che importa ancor più, di primitivo; ma è anche un problema difficile, sceverar fin dal principio questo nocciolo primordiale, così da accertarsi che si opera su di esso solo, cioè che non si presuppone la metafisica che si voleva costruire.

Partendo invece dall' irrevocabilità del fatto come semplicemente accaduto, nella sua connessione con l' Assoluto riconosciuta innegabile ma lasciata indeterminatissima, e presa quale si svela nel semplice immediato accadere del fatto, senza pretesa di rischiararne il lato tenebroso; si parte da qualcosa, che contiene in germe tutti quei concetti, e anche è contenuta in uno qualunque di essi al pari di tutti gli altri; ma insieme da qualcosa, in cui il vero germe, l' elemento davvero primitivo, è meno complicato da sovrapposizioni posteriori, più schietto e immediato.

Siccome riesce per poco impossibile evitar sempre l' errore, il quale, quando pur cada su punti d' importanza secondaria, ha talvolta delle ripercussioni del più grande rilievo, niente di più facile, che una teoria costruita sui detti fondamenti debba aver bisogno di correzioni. Ma (ed è l' essenziale) pare che ne debba esser capace; che cioè, eliminatine col tempo e la discussione i difetti dovuti alle sviste inevitabili in un primo tentativo, abbia da restarne qualcosa di definitivo in questo senso: che una ricerca successiva se ne trovi agevolata; che la nuova forma data a problemi, intorno ai quali il pensiero umano non cesserà d' affaticarsi, sia un po' più generale, un po' meno manchevole; e somministri così alla riflessione un mezzo, approfittando del quale s' arrivi più facilmente a forme di mano in mano più alte o meno inadeguate.

CAPITOLO VIII.

La conoscenza assoluta e oggettiva.

43.

Della necessità logica s' è data una spiegazione, che ha raggiunto il suo pieno significato da quando la si è vista ridursi alla connessione del fatto cogitativo con l' Assoluto. Il problema è così risoluto, dal punto di vista sotto il quale lo si è preso a considerare; ma contro questo punto di vista s' affaccia ora una grave difficoltà, anzi due, strettamente collegate tra loro.

Fra le varie forme che si posson dare all' espressione della necessità logica, si scelga la più semplice, ossia il giudizio categorico

(a) $$a\breve{a} = 0,$$

che in termini più espliciti viene a dire: — Se con certi elementi dati si è formato un tutto, e con alcuni tra essi si è formata la classe a, riunendo gli altri nella classa $\breve{a}$; *sempre e in ogni caso* (qualunque sieno e il tutto e la classe a, in qualunque tempo o circostanza e da chiunque sia fatta l' operazione) un elemento del tutto apparterrà esclusivamente all' una o all' altra delle due classi

a, $\bar{a}$; ossia, è impossibile che le due classi abbiano *mai* un elemento comune (1).

Che io paragonando in questo momento le due classi a, $\bar{a}$ (l' una delle quali è la negativa dell' altra, del resto qualunque) non trovi alcun elemento comune a entrambe, è un mio fatto particolare e attuale, immediatamente riconoscibile, perchè dipende bensì nel suo accadere dalla sua connessione con l' Assoluto, ma è pensabile senza esplicito riferimento ad altro. È un fatto analogo a quello, con cui si ravvisa la mancanza d' elementi comuni in due classi date qualisivogliano m, n, formate ciascuna con elementi diversi da quelli che entrano nell' altra ; un tal fatto suppone soltanto la mia attitudine a compiere delle classificazioni, a porre in modo non sempre uniforme (2). Ma, per usare press'a poco le parole del Bonatel-

(1) Affinchè queste espressioni non riescano equivoche, si cfr. mem. II., Sez. I. Cap. VI; in particolare § 47 e la nota ivi. Nel detto Cap., e nella Sez. II. Cap. V si troverà spiegato il simbolismo.

(2) L' indipendenza di questo fatto da ogni principio *a priori*, fu del resto già riconosciuta. P. es.: il Bonatelli (Pens. e con.) dopo d'aver dimostrato che il contenuto de'principii assoluti, o la persuasione della loro necessità, non può venirci dall' esperienza esterna, passa a domandarsi, se non potessero venirci dall'esperienza interna, e dice: « Certo, neanche in questo campo ci verrà fatto di concepire un qualsiasi elemento semplice come quello che è e insieme come quello che non è... » (pag. 64). E il Rosmini (Log. § 105): « L'uomo non può dare nello stesso tempo l'assenso a due giudizi possibili contradittori, di cui egli conosca la con-

li (1), il solo fatto che un tentativo come l' accennato, compiuto in questo momento e sopra un dato oggetto, non riesce, e non è riuscito mai pur mutando l' oggetto, non dimostra punto che l' ugual tentativo debba fallire necessariamente in ogni altro tempo e sopra ogn' altro oggetto.

Quando s' afferma o si nega che un fatto presentemente pensato si verificherà in un tempo avvenire, quello che si dice, o è addirittura campato in aria, non merita fede nè può generare persuasione, o si fonda sopra un principio assoluto, superiore al fatto nel senso, che il fatto ne dipenda. L' assoluto incluso nel fatto, almeno fin ch'è pensato così indeterminatamente come risulta finora, non può sostituire il principio. Perchè l' impossibilità di concepire il fatto isolato, o la sua irrevocabilità, conducono bensì a concludere che un fatto, come deve aver avuto de' precedenti, avrà delle seguenze; ma non permettono d' affermare niente di determinato intorno a queste seguenze. Bisognerebbe, non limitarsi a sapere che i fatti sono connessi, ma conoscere come lo siano, e riconoscere il modo di connessione come necessario; la quale ultima condizione non è daccapo realizzabile, senza risalire a un principio assoluto c. s. L' assoluto incluso

traddizione ». Le forme di queste proposizioni andrebbero mutate, secondo l'accettata nuova teoria del Bonatelli; ma la sostanza resta, com'è reso anche più evidente dal caso considerato. La moltiplicazione di a per $\bar{a}$, o di m per n, si può effettuare, il prodotto è 0. Cfr. Cap. III.

(1) Op. e loc. cit.

nel fatto riuscendo insufficiente, perchè appreso troppo indeterminatamente e all' infuori d' una forma universale, ci si trova ricondotti alla posizione idealistica, la quale consiste nel riconoscere fondamento indispensabile al pensiero l' Assoluto, ma preso in sè medesimo, nella sua purezza e universalità, non semplicemente nella sua connessione col fatto e quasi materializzato in questo.

L' ammettere la possibilità d' una previsione determinata assolutamente certa nell' ordine de' fatti, conduce irrepugnabilmente alle dette conseguenze; ora, l' affermare che la congiunzione $a\bar{a}$ avrà *sempre* per risultato 0, sembra fuor di dubbio una previsione nell'ordine de' fatti. Qualche volta però la forma grammaticale d' una frase ne svisa la forma razionale (p. es.: quando si parla del nulla quasi fosse qualcosa); è bene osservare con cura, se forse le considerazioni che precedono fossero fondate sopra un equivoco di simil genere.

44.

Quando io dico, p. es.: domani pioverà; dico qualcosa di ben preciso, perchè parlo a gente che sa *ora* che significhi *piovere*; si saprà domani, se ho detto il vero o il falso; ma che cosa io abbia detto, non occorre aspettar domani per saperlo. S' io dico invece: domani accadrà il fatto x, prima che si possa mettere in questione la verità o falsità dell' asserto, evidentemente convien sapere, che cosa io abbia asserito; si vuole ch' io definisca il segno x. E s' io rispondessi, che a x io non attribuisco alcun senso affatto, la questione sarebbe finita;

come 10, posso, correggendomi, pensarli come 8; e da questo momento in poi le operazioni razionali si svolgono al modo stesso, che se il primo pensiero non fosse stato formulato. È vero, che a ciò si richiedono certe condizioni, senza delle quali si cade nell' assurdo; ma che queste condizioni rappresentino un' esigenza del primo fatto, la sua irrevocabilità, a nessuno era mai passato per la mente; la forza della necessità logica si è sempre sentita, e qualche volta rispèttata; ma quanto al suo fondamento, i dotti non eran d' accordo, e gli altri non se ne curavano. E del resto, l'esempio addotto prova, che la irrevocabilità del fatto cogitativo, in ordine a una certa sfera, ossia ad una certa serie d' operazioni razionali, è veramente come nulla.

D' altra parte, l' attività del fatto cogitativo apparisce esclusivamente concentrata nel soggetto, perchè (occorre dirlo?) è il soggetto che pensa; il sentimento speciale che lo accompagna, e la cui energia ha una vivacità manifesta e caratteristica, è tutto soggettivo: anzi, è il soggetto medesimo in quell' atto (supponendo che il fatto cogitativo sia unico). Sotto questo secondo aspetto, il pensiero oggettivamente preso, sembra necessariamente privo d' attività; q. c. che ci è semplicemente e indifferentemente *presente*; sotto il primo, esso, in quanto revocabile, apparisce di nuovo un che inerte, un vero nulla si direbbe, se non fosse un troppo manifesto assurdo dir che si pensa il nulla e per mezzo del nulla.

Per questi motivi si dice che il concetto non è reale; cioè si fanno due categorie distinte della realtà e del pensiero. L' antitesi è giustifica da dei fatti osservabili,

e conseguentemente non è illusoria. Ma non è giustificata che da de' fatti, e svanisce quando ci si riferisca al fondamento, tenebroso e solo indeterminatamente noto, pur tuttavia incontrastabile, de' fatti medesimi. Il pensare ed il rimanente accadere, son del pari connessi ed irrevocabili, sono manifestazioni d' un' attività, la cui sfera di azione, benchè variamente suddivisa, è però tutta connessa, non ha lacune vere e proprie, nè un campo esterno; hanno cioè l'uno e l' altro la medesima spiegazione. Sono tutt' e due fondati sull' Assoluto, in ordine al quale non è più possibile pensarli distinti.

41.

Chi credesse d'appuntare di contraddizione la teoria, che mette capo all'unificazione del pensiero e dell'accadere in genere, mentre ha preso a punto di partenza la loro distinzione, dovrebbe logicamente rifiutare qualunque unificazione. E questo partito, da una parte non eliminerebbe il preteso assurdo, perchè l' unificazione (se non nel caso trattato, certo in molt'altri) è il risultato d' un processo logico necessario; dall' altra darebbe luogo ad una contraddizione anche più vasta; perchè sarebbe un fare tanti assoluti di tutti i fatti distinti, un porre come intrinseca, assoluta e irriducibile la caotica moltiplicità del dato, rendendo impossibile ogni risultato e lo stesso pensiero. Ma non v' è contraddizione; perchè il pensiero e l' accadere in genere non vengono unificati nel medesimo senso nè sotto quell' aspetto pel quale furono distinti.

L' ipotesi fondamentale, che fa sorgere il pensiero dal

come 10, posso, correggendomi, pensarli come 8; e da questo momento in poi le operazioni razionali si svolgono al modo stesso, che se il primo pensiero non fosse stato formulato. È vero, che a ciò si richiedono certe condizioni, senza delle quali si cade nell' assurdo; ma che queste condizioni rappresentino un' esigenza del primo fatto, la sua irrevocabilità, a nessuno era mai passato per la mente; la forza della necessità logica si è sempre sentita, e qualche volta rispèttata; ma quanto al suo fondamento, i dotti non eran d' accordo, e gli altri non se ne curavano. E del resto, l'esempio addotto prova, che la irrevocabilità del fatto cogitativo, in ordine a una certa sfera, ossia ad una certa serie d' operazioni razionali, è veramente come nulla.

D' altra parte, l' attività del fatto cogitativo apparisce esclusivamente concentrata nel soggetto, perchè (occorre dirlo?) è il soggetto che pensa; il sentimento speciale che lo accompagna, e la cui energia ha una vivacità manifesta e caratteristica, è tutto soggettivo: anzi, è il soggetto medesimo in quell' atto (supponendo che il fatto cogitativo sia unico). Sotto questo secondo aspetto, il pensiero oggettivamente preso, sembra necessariamente privo d' attività; q. c. che ci è semplicemente e indifferentemente *presente*; sotto il primo, esso, in quanto revocabile, apparisce di nuovo un che inerte, un vero nulla si direbbe, se non fosse un troppo manifesto assurdo dir che si pensa il nulla e per mezzo del nulla.

Per questi motivi si dice che il concetto non è reale; cioè si fanno due categorie distinte della realtà e del pensiero. L' antitesi è giustifica da dei fatti osservabili,

e conseguentemente non è illusoria. Ma non è giustificata che da de' fatti, e svanisce quando ci si riferisca al fondamento, tenebroso e solo indeterminatamente noto, pur tuttavia incontrastabile, de' fatti medesimi. Il pensare ed il rimanente accadere, son del pari connessi ed irrevocabili, sono manifestazioni d' un' attività, la cui sfera di azione, benchè variamente suddivisa, è però tutta connessa, non ha lacune vere e proprie, nè un campo esterno; hanno cioè l'uno e l' altro la medesima spiegazione. Sono tutt' e due fondati sull' Assoluto, in ordine al quale non è più possibile pensarli distinti.

41.

Chi credesse d'appuntare di contraddizione la teoria, che mette capo all'unificazione del pensiero e dell'accadere in genere, mentre ha preso a punto di partenza la loro distinzione, dovrebbe logicamente rifiutare qualunque unificazione. E questo partito, da una parte non eliminerebbe il preteso assurdo, perchè l' unificazione (se non nel caso trattato, certo in molt'altri) è il risultato d'un processo logico necessario; dall' altra darebbe luogo ad una contraddizione anche più vasta; perchè sarebbe un fare tanti assoluti di tutti i fatti distinti, un porre come intrinseca, assoluta e irriducibile la caotica moltiplicità del dato, rendendo impossibile ogni risultato e lo stesso pensiero. Ma non v' è contraddizione; perchè il pensiero e l' accadere in genere non vengono unificati nel medesimo senso nè sotto quell' aspetto pel quale furono distinti.

L' ipotesi fondamentale, che fa sorgere il pensiero dal

come 10, posso, correggendomi, pensarli come 8; e da questo momento in poi le operazioni razionali si svolgono al modo stesso, che se il primo pensiero non fosse stato formulato. È vero, che a ciò si richiedono certe condizioni, senza delle quali si cade nell' assurdo; ma che queste condizioni rappresentino un' esigenza del primo fatto, la sua irrevocabilità, a nessuno era mai passato per la mente; la forza della necessità logica si è sempre sentita, e qualche volta rispèttata; ma quanto al suo fondamento, i dotti non eran d' accordo, e gli altri non se ne curavano. E del resto, l'esempio addotto prova, che la irrevocabilità del fatto cogitativo, in ordine a una certa sfera, ossia ad una certa serie d' operazioni razionali, è veramente come nulla.

D' altra parte, l' attività del fatto cogitativo apparisce esclusivamente concentrata nel soggetto, perchè (occorre dirlo?) è il soggetto che pensa; il sentimento speciale che lo accompagna, e la cui energia ha una vivacità manifesta e caratteristica, è tutto soggettivo: anzi, è il soggetto medesimo in quell' atto (supponendo che il fatto cogitativo sia unico). Sotto questo secondo aspetto, il pensiero oggettivamente preso, sembra necessariamente privo d' attività; q. c. che ci è semplicemente e indifferentemente *presente*; sotto il primo, esso, in quanto revocabile, apparisce di nuovo un che inerte, un vero nulla si direbbe, se non fosse un troppo manifesto assurdo dir che si pensa il nulla e per mezzo del nulla.

Per questi motivi si dice che il concetto non è reale; cioè si fanno due categorie distinte della realtà e del pensiero. L' antitesi è giustifica da dei fatti osservabili,

e conseguentemente non è illusoria. Ma non è giustificata che da de' fatti, e svanisce quando ci si riferisca al fondamento, tenebroso e solo indeterminatamente noto, pur tuttavia incontrastabile, de' fatti medesimi. Il pensare ed il rimanente accadere, son del pari connessi ed irrevocabili, sono manifestazioni d' un' attività, la cui sfera di azione, benchè variamente suddivisa, è però tutta connessa, non ha lacune vere e proprie, nè un campo esterno; hanno cioè l'uno e l' altro la medesima spiegazione. Sono tutt' e due fondati sull' Assoluto, in ordine al quale non è più possibile pensarli distinti.

41.

Chi credesse d'appuntare di contraddizione la teoria, che mette capo all'unificazione del pensiero e dell'accadere in genere, mentre ha preso a punto di partenza la loro distinzione, dovrebbe logicamente rifiutare qualunque unificazione. E questo partito, da una parte non eliminerebbe il preteso assurdo, perchè l' unificazione (se non nel caso trattato, certo in molt'altri) è il risultato d' un processo logico necessario; dall' altra darebbe luogo ad una contraddizione anche più vasta; perchè sarebbe un fare tanti assoluti di tutti i fatti distinti, un porre come intrinseca, assoluta e irriducibile la caotica moltiplicità del dato, rendendo impossibile ogni risultato e lo stesso pensiero. Ma non v' è contraddizione; perchè il pensiero e l' accadere in genere non vengono unificati nel medesimo senso nè sotto quell' aspetto pel quale furono distinti.

L' ipotesi fondamentale, che fa sorgere il pensiero dal

come 10, posso, correggendomi, pensarli come 8; e da questo momento in poi le operazioni razionali si svolgono al modo stesso, che se il primo pensiero non fosse stato formulato. È vero, che a ciò si richiedono certe condizioni, senza delle quali si cade nell' assurdo; ma che queste condizioni rappresentino un' esigenza del primo fatto, la sua irrevocabilità, a nessuno era mai passato per la mente; la forza della necessità logica si è sempre sentita, e qualche volta rispettata; ma quanto al suo fondamento, i dotti non eran d' accordo, e gli altri non se ne curavano. E del resto, l'esempio addotto prova, che la irrevocabilità del fatto cogitativo, in ordine a una certa sfera, ossia ad una certa serie d' operazioni razionali, è veramente come nulla.

D' altra parte, l' attività del fatto cogitativo apparisce esclusivamente concentrata nel soggetto, perchè (occorre dirlo?) è il soggetto che pensa; il sentimento speciale che lo accompagna, e la cui energia ha una vivacità manifesta e caratteristica, è tutto soggettivo: anzi, è il soggetto medesimo in quell' atto (supponendo che il fatto cogitativo sia unico). Sotto questo secondo aspetto, il pensiero oggettivamente preso, sembra necessariamente privo d' attività; q. c. che ci è semplicemente e indifferentemente *presente*; sotto il primo, esso, in quanto revocabile, apparisce di nuovo un che inerte, un vero nulla si direbbe, se non fosse un troppo manifesto assurdo dir che si pensa il nulla e per mezzo del nulla.

Per questi motivi si dice che il concetto non è reale; cioè si fanno due categorie distinte della realtà e del pensiero. L' antitesi è giustifica da dei fatti osservabili,

e conseguentemente non è illusoria. Ma non è giustificata che da de' fatti, e svanisce quando ci si riferisca al fondamento, tenebroso e solo indeterminatamente noto, pur tuttavia incontrastabile, de' fatti medesimi. Il pensare ed il rimanente accadere, son del pari connessi ed irrevocabili, sono manifestazioni d' un' attività, la cui sfera di azione, benchè variamente suddivisa, è però tutta connessa, non ha lacune vere e proprie, nè un campo esterno; hanno cioè l'uno e l' altro la medesima spiegazione. Sono tutt' e due fondati sull' Assoluto, in ordine al quale non è più possibile pensarli distinti.

41.

Chi credesse d'appuntare di contraddizione la teoria, che mette capo all'unificazione del pensiero e dell'accadere in genere, mentre ha preso a punto di partenza la loro distinzione, dovrebbe logicamente rifiutare qualunque unificazione. E questo partito, da una parte non eliminerebbe il preteso assurdo, perchè l' unificazione (se non nel caso trattato, certo in molt'altri) è il risultato d' un processo logico necessario; dall' altra darebbe luogo ad una contraddizione anche più vasta; perchè sarebbe un fare tanti assoluti di tutti i fatti distinti, un porre come intrinseca, assoluta e irriducibile la caotica moltiplicità del dato, rendendo impossibile ogni risultato e lo stesso pensiero. Ma non v' è contraddizione; perchè il pensiero e l' accadere in genere non vengono unificati nel medesimo senso nè sotto quell' aspetto pel quale furono distinti.

L' ipotesi fondamentale, che fa sorgere il pensiero dal

da di sì. — 2.° Se tra i fatti interni che accadono in lui, ne compirà di quelli, che consistano nel porne degli altri come indipendenti dall' atto che li pone (segregarneli). Anche questa volta bisogna rispondere sì o no; e supponiamo che si risponda sì. Ora, chiunque s' accorge che con queste due affermazioni quell'essere è stato pensato come cosciente e oggettivante.

— Ma la sua coscienza sarà molto diversa dalla nostra, e p. c. egli oggettiverà in tutt'altro modo. — E chi può parlar di modi primitivi e originari d' oggettivare, di modi cioè che lo caratterizzino come semplice oggettivare (perchè qui si prescinde dalle sovrapposizioni successive, che danno luogo alle diverse forme del pensiero), se l' oggettivare è l' operazione primordiale, che replicandosi e complicandosi produce tutti i modi e le forme, e quindi è in sè indeterminatissima?

Se l'oggettivare in sè (non complicato) fosse capace di forme diverse, si potrebbe astrarre da queste, e l'astratto sarebbe l'oggettivare puro. Si osservi dunque, se dalla definizione data dell'oggettivare è possibile astrarre qualcosa, senza ridurre il fatto pensato a un puro accadere; e se ciò non riesce, si confessi che il nostro concetto dell' oggettivazione è il concetto dell' oggettivazione pura; e che p. c. un fatto che non sia concepito così, sarà tutto quel che si vorrà, fuorchè un oggettivare. Le condizioni particolari del soggetto non c'entrano; perchè non se n'è tenuto conto nella definizione, la quale dunque rimane la stessa per quanto mutino quelle; e perchè vengono escluse dalla proposizione stessa che verbalmente le include. Infatti: col dire che un essere condizionato diversamente

da noi oggettiverà in modo diverso, non si dice forse, che quell' essere oggettiverà? E s' è così, basta; la questione è finita; e rimane assodato definitivamente, che la forma indeterminatissima d'oggetto è la medesima in tutti quegli esseri, qualunque si siano, le cui condizioni son tali da produrla.

Il qual risultato, se all'acuto lettore non sembra molto pellegrino, chi scrive non ci ha colpa. Chi dice *a* dice *a*. Sapevamcelo! Ebbene, non sono dunque proposizioni discutibili certi accozzi complicati di frasi, i quali, per quanto racchiudano un faticoso e ingegnoso lavorio mentale, vengono a significare in ultimo, che non dice *a* chi dice *a*.

Quanto agli esseri non condizionati in guisa da oggettivare, ce n'è di sicuro; tali sono i minerali e le piante, e secondo ogni apparenza gli animali inferiori. Se poi ce ne siano di quelli la cui vita intima, pur essendo un continuo aderire e quasi immedesimarsi con la natura (poichè per ipotesi non se la contrappongono) sia nondimeno potentemente attiva, e dal suo stesso aderire alla natura tragga una maggiore pienezza e perspicuità, son fantasie sulle quali è inutile almanaccare. Ammesso pure che il loro processo fosse intrinsecamente superiore al pensiero, non si comprende perchè il pensiero avesse da rimanerne screditato. Forse il fatto che i pesci si movono nell'acqua e per mezzo di pinne, diminuisce il pregio delle gambe, annulla in qualche modo le locomozioni effettuate con queste? o forse il pensiero ha un valore, soltanto perchè possiamo paragonarlo con forme inferiori di vita?

49.

Secondo gl' idealisti, l'oggetto del pensiero è l'essere; secondo la teoria qui sviluppata, il concetto di essere si risolve invece in quello d'oggetto, la forma iniziale e indeterminatissima del pensiero. La coincidenza dei due concetti rimane, e sono p. c. schivati gli assurdi a cui si viene negandola o anche solo revocandola in dubbio; ma le due posizioni non coincidono, benchè la differenza sembri ben piccola a primo aspetto, e sia in realtà parecchio sottile.

La posizione idealistica è sempre parsa atta a somministrare dell'Assoluto una notizia più determinata di quella a cui s'è arrivati (è parsa; perchè non v'ha sistema idealistico, a cui non si sia mossa con fondamento l'accusa di spiantare quella notizia nelle sue determinazioni essenziali); ma sempre poi ha naufragato nell'applicarsi alle conoscenze delle così dette entità particolari.

Non si dà cosa particolare a cui siano attribuibili in proprio i caratteri assoluti d' indipendenza e di permanenza dell'oggetto come tale. Perciò, in ogni dottrina idealistica, v' è sempre tanto o quanto larvato o implicito il concetto, che da alcuno più conseguente venne anche espressamente enunciato: che ogni essere particolare sia in qualche modo un composto dell' essere e del niente. La frase alla lettera non ha senso alcuno, e va dunque presa per una metafora; ma è una metafora a cui non si sa sostituire niente altro. È dunque una frase in aria; a meno che, con Aristotele, non si prenda l'essere come

forma, e il non essere, non come l'assoluto nulla, bensì come l'informe, nuda e bruta materia. Ma questo modo di vedere, combinato con la posizione idealistica, la travisa affatto; mentre collima benissimo con la posizione inversa surriferita; la quale apparisce così tutt' altra da una di quelle novità capricciose e avventate, che inspirano *a priori* una legittima diffidenza.

L'eghelismo, ormai oltrepassato e tramontato, ma che fu pure una speculazione potente, qualunque sia stato il processo consapevole che vi condusse il suo autore, può considerarsi una conseguenza logica della posizione idealistica (un'altra conseguenza era stata la critica della ragion pura, di che tra poco) (1). Se l' essere particolare è una mescolanza dell' essere e del nulla, già il nulla è concepito positivamente per un elemento effettivo, il polo opposto dell'essere; e l'universo diviene il risultato dello svolgimento di quest'antitesi originaria. Se non che l'antitesi è in conclusione un puro fatto del pensiero, dunque nel pensiero tutto si assolve e si risolve; forma trascendentale d' idealismo, che annullando ogni distinzione tra il processo cogitativo e il reale, non differisce in ultimo dal più assoluto empirismo, fuorchè per delle vedute accessorie molto difficili a esser precisate e difese.

Ammettendo invece che l'essere sia una semplice forma del pensiero, ma di un pensiero di fatto e che si ritorce sul fatto, e quindi strettamente associata con l' informe, col dato puramente materiale, ogni difficoltà svanisce a un tratto; non c' è più bisogno di sopprimere

(1) Cfr. § 54.

l' una o l' altra delle due serie parallele di fatti (cogitativi e reali, l'una oggettiva, l'altra non oggettiva, di cui la prima costituisce il regno dell' essere , l' altra quello dell' accadere); entrambe fondandosi sull' Assoluto, la cui attività e sottopresenza in ogni elemento dell' una e dell'altra ne costituisce il valore, manifestandovisi con quell'irrevocabilità, che nel pensiero è la ragione, e nel fatto puro la forza.

Gl' inconvenienti della posizione idealistica son dunque eliminati. Il dubbio che la posizione adottata ne presenti degli altri, è inammissibile; non solo per la ragione allegata, che sta nell'assoluta indeterminazione della forma d'oggetto; ma perchè, ciò che costituisce la ragione come tale identificandosi con ciò che costituisce la materia come tale (identificandovisi , non in una regione inaccessibile , come si era sempre opinato , ma nella sfera stessa del pensiero e dell' esperienza , benchè dipendentemente da qualcosa che trascende l'una e l'altra), il supporre un'antinomia assoluta, o anche solo un intervallo insuperabile tra il pensiero e la realtà, si riduce a profferir delle parole sfornite di qualunque significato (1).

50.

Parrà forse che queste considerazioni provino troppo: se la cosa sta come venne esposta, non si può dubitare che i risultati del pensiero siano illusori di necessità ,

(1) Cfr. §§ 17, 54.

non solo; ma non si comprende più come riescano talvolta illusori accidentalmente; come sia possibile l'errore.

Ma dell' errore materiale rende sufficiente ragione la limitatezza della nostra cognizion del fatto, e la fretta che ci vieta le tante volte di riconoscerne i confini con diligenza; che ci fa applicare a de'fatti appresi imperfettamente, le prime venute sotto mano tra le forme predisposte nel pensiero, senza cercar più in là.

E che lo stesso valga anche per l'errore formale sarà subito riconosciuto da chi rammenti, che il pensiero non assume forme determinate e non le elabora, se non per mezzo della parola, l' uso della quale si riduce abitualmente a un semplice meccanesimo. La parola è sempre in parte (in gran parte) adoperata meccanicamente, per l'impossibilità pratica di pensare insieme le innumerevoli connessioni che le danno un significato. Ora, le leggi del meccanesimo non coincidono con le leggi logiche.

Le une e le altre si riducono del pari all' irrevocabilità del fatto, sta bene. Ma un fatto cogitativo (o meccanico), irrevocabile assolutamente, può essere revocato in ordine a una data serie di pensieri negandolo (a un dato gruppo meccanico eliminandonelo), o a tutto il pensiero dimenticandolo (alla coscienza oscura superiore alla soglia cadendo al di sotto di questa). In niuno de'casi accennati l' energia immanente del fatto si distrugge; ma la sua sfera d' azione vien a essere spostata. Ebbene: le particolari circostanze che determinano uno spostamento nel pensiero, non sono le medesime che lo determinano in un gruppo meccanico; anzi, non sono neppure le medesime quelle che lo determinano in due diverse successioni

di pensieri, o in due diversi gruppi meccanici. Di qui la necessità di sorvegliare e dirigere incessantemente il meccanesimo, se si vuole che il pensiero appoggiandovisi (come non ne può a meno) non ne sia traviato. E siccome torna materialmente impossibile far ciò sempre con tutta accuratezza, così l'errore sorge e risorge senza posa.

31.

Le forme determinate del pensiero sono i risultati di operazioni arbitrarie (quantunque suggerite) e per ciò stesso legittime, effettuate mediante la prima forma indeterminatissima; e si possono p. e. ritenere implicitamente giustificate con questa. Tuttavia un ragionamento più diretto sarà opportuno, anche a schiarimento e a conferma delle cose dette di sopra. Basterà considerare un esempio.

Sia dato un mucchio di monete; si contino, e si trovi che sono mille. Il gruppo dato si suppone invariabile, benchè assolutamente non sia; le circostanze che vi produrrebbero delle variazioni da cui non fosse possibile prescindere (p. es. l' asportazione di monete) s' immaginano escluse; e da quelle che non si possono escludere, ma l' azione delle quali è lentissima in confronto del pensiero, si astrae completamente. *Mille* è un concetto, che non esiste fuori di una mente; non si può dunque ammettere, che il mille aderisca o inerisca al gruppo dato, in quanto è meramente dato. Resta che sia un risultato, ottenuto combinando l'azione del pensiero con i caratteri meccanici del gruppo: il gruppo è un certo tale, e noi

ne pensiamo un carattere, dicendolo composto di mille monete.

L'idealismo, per isfuggire questa conseguenza, non volendo però ammettere col volgo (che qui vede troppo all'ingrosso per difetto d'analisi) che il numero inerisca alle monete e sia quindi dato immediatamente dall'esperienza; perchè in tal modo si sopprimerebbe ogni distinzione tra pensiero e fenomeni meccanici; è ridotto a far del numero un'idea assoluta, intuita da noi nell'occasione che sentiamo il gruppo in certe guise determinate.

Ora, se s'ammette che ogni numero pensabile, e così ogn'idea, sia un Assoluto vero e proprio, si cade in un così gran numero d'assurdi, che si deve rinunziare alla speranza di capir nulla mai di tali materie; del resto, l'irragionevolezza dell'ipotesi è riconosciuta da un pezzo, e non occorre discuterla più oltre. Dire che il numero è un'appartenenza divina, non è un dir nulla; perchè tutto è in un senso o in un altro un'appartenenza divina. Che il numero (l'idea) debba avere una qualche connessione con l'Assoluto, è troppo evidente; ma la questione cade appunto sulla natura speciale di questa connessione.

Diremo dunque, che il numero è un'idea della mente divina, è pensato da Dio. Ma, lasciando stare che questa risposta non risolve davvero la questione, e altre difficoltà già toccate, qui si presenta un nodo inestricabile addirittura. Il concetto di numero non è che la solidificazione del processo enumerativo, ottenuta mediante il linguaggio, e non è separabile dal processo medesimo, misto d'una successione minuta d'operazioni intellettive, e

di fenomeni che hanno radice nel meccanesimo. Mille non ha significato, se non come un termine della serie numerica; la quale non esiste, se non in quanto può svolgersi via via in connessione con degli elementi relativamente fissi della coscienza oscura. Niente di simile è supponibile in Dio, senza cadere nel più ridicolo antropomorfismo.

Si è creduto di rispondere, affermando che l' idea è nel pensiero divino in modo ineffabile; ma certo non s'è riflettuto a quello che s'affermava. In che cosa differisca un'idea pensata, dal modo con cui quest'idea è nel pensiero, è impossibile assegnare, se non si prende per concesso ciò ch' è in questione; trattandosi di decidere, se l' idea possa esser altro che un modo, una forma, una determinazione del pensiero. Dire che l' idea di mille è in Dio in modo ineffabile, è dire, che ciò che noi pensiamo come mille, è pensato da Dio in modo ineffabile: e sta bene; ma siccome la nostra idea di mille non è per noi punto ineffabile, che anzi noi non troviamo di effabile (se si può dire) altro che le idee, si viene a dire in buona sostanza, che le nostre idee non sono le idee divine; vi corrisponderanno più o meno, ma sono *altre*. Con che la questione è risoluta; rimane cioè assodato che l'idea di mille ha l'origine e il significato che le si attribuirono in principio di questo §.

52.

Ma se mille (in generale il concetto-idea) è semplicemente il risultato ecc. c. s., mutando le condizioni sog-

gettive, e quindi il risultato ch'esse concorrono a determinare, il concetto muterà. Donde, argomentando a precipizio, si conclude l'impossibilità d'ogni conoscenza. Non sarebbe però male intendersi sulla natura delle mutazioni asserite ; alcune delle quali si possono e si debbono ammettere , senza che ne segua nulla contro il valore della conoscenza. P. es.: da un bambino o da un selvaggio , o da chiunque non l' abbia contate , quelle monete saranno concepite , non come mille , ma come molte ; io le penso semplicemente come mille monete così e così ; un cambiavalute sa di più , che equivalgono (poniamo) a duemila lire italiane , a ottocento fiorini austriaci , ecc. ; un negoziante sa , che rappresentano il prezzo di tanti metri d'una certa stoffa, di tant'altri d'un'altra, ecc. Le quali son tutte concezioni numeriche diverse del medesimo dato , dovute appunto a differenze soggettive , o nel modo d'operare.

Ma (qui , e qui soltanto , sta il nodo) , quelle monete che io, avendole semplicemente contate a una a una, ho trovato esser mille; è possibile che altri, diverso quanto si voglia da me, le trovi essere, p. es., novecentonovantanove ?

La questione, si badi, non è già di vedere, se un pensante diversamente condizionato non sia per concepire quel gruppo sotto forme diverse dalla numerica; il che repugna tanto poco , che se ne danno innumerevoli esempi non ipotetici. Supporre che per quest'altra intelligenza le monete siano novecentonovantanove, è supporre quest' altra intelligenza fornita della nostra medesima serie numerica : supporre, che abbia tutte le attitudini , e abbia

compiute tutte le operazioni, che abbiamo e abbiam compiute noi, per arrivare a costruirla. E che importa, se essa avrà inoltre delle altre attitudini, che noi siamo inetti perfino a immaginare? forse che noi ci serviamo, per numerare, della nostra cultura artistica, o dell'odorato? Pensare quell'essere incognito che conta le monete, e che le conta come noi, perchè arriva a uno de' risultati a cui arriviamo noi stessi contando; che cos'altro è mai, se non rifare noi mentalmente l'operazione, rifarla nelle condizioni medesime in cui l'avevamo fatta?

Il supporre dunque che due esseri d'altronde diversissimi, ma in possesso della medesima forma numerica (di forme numeriche assunte come identiche), e contando nello stesso modo, cioè considerando entrambi come *una* la stessa cosa, trovino numeri diversi contando gli elementi del medesimo gruppo, è un contraddirsi nei termini.

53.

Ancora s'è qui di fronte a un'esigenza assoluta del fatto cogitativo; radicata, non occorre dirlo, nella sua connessione con l'Assoluto; ma che, per venire riconosciuta, non abbisogna d'alcuna notizia determinata intorno alla natura della connessione medesima. L'esigenza è insieme posta e giustificata dall'Assoluto; ma dall'Assoluto nel suo immediato manifestarsi, nel suo positivo sottostare all'atto cogitativo. Il nesso tra l'Assoluto e il fatto ha un lato chiaro, l'irrevocabilità dell'ultimo; e basta perchè nel pensiero si riconosca un processo, il cui valore (nella sua sfera, e fatta eccezione degli errori acci-

dentali che ne rappresentano mere interruzioni) è definitivo. Non che il lato chiaro del nesso possa stare da solo, o sia pensabile rigorosamente da solo; ma quand' anche mancasse ogni notizia positiva e determinata intorno al lato oscuro, sarebbe pur sempre fuori di contestazione ciò che l'uomo considera come il suo più prezioso patrimonio: l' intelligenza.

Il significato e l'importanza del pensiero in ordine alla realtà sono compendiosamente esprimibili con questa semplice proposizione: l'assolutamente impensabile è assolutamente impossibile.

La quale par si a primo aspetto una delle più pazzamente temerarie uscite dalla penna piuttosto che dal cervello d'un uomo imbevuto di concetti aprioristici; eppure non ha in fondo una portata più trascendente di quest' altra: che un flasco, p. es., non conterrà mai in nessun istante più liquido di quello che nell' istante considerato possa contenere. Senza dubbio, possono accadere, accadono e accadranno de' fatti, lontanissimi da ogni nostra immaginazione; ma questa stessa frase che vorrebbe esprimere l' obbiezione, contiene il pensiero, indeterminatissimo ma reale pensiero, de' fatti che si dichiarano inescogitabili.

Tuttociò che in una qualunque sfera costituisce per noi un' incognita, un elemento inafferrabile dal pensiero, non si riferisce che a delle determinazioni; appunto perchè, secondo notava profondissimamente il Rosmini, la forma fondamentale del pensiero è al tutto indeterminata.

CONCLUSIONE

54.

La confutazione dello scetticismo s'è fatta sempre consistere nel metterne in evidenza la contraddizione insanabile. Per altro, il valore dell' argomento fondato sulla contraddizione veniva semplicemente riconosciuto senza spiegarlo ; o spiegato con un riferimento a qualcosa, di cui s'affermava bensì la connessione col pensiero, ma in un modo che volendo essere determinato riusciva contraddittorio, perchè la cosa stessa era insieme asserita estranea al pensiero. Considerando l' oggetto come fuori del pensiero, e avente con esso una relazione misteriosa, la sua esigenza indeclinabile, mentre il pensiero si pone alla sua volta come una spontaneità che si svolge per sè medesima, non si può non concepire come un vincolo, reale ma non giustificato, perchè il pensiero non ne trova la ragione in sè stesso. La necessità logica apparisce allora una violenza, una forza cieca alla quale è del pari impossibile acquietarsi e sottrarvisi. Di qui il risorgere della domanda scettica dalle sue confutazioni, anzi per mezzo di esse, perchè veniva a trovarsi implicita negli argomenti che le si volgevano contro.

L' accennato modo di vedere è una conseguenza dell' idealismo, anzi ne costituisce il fondamento ; è dunque innegabile che l' idealismo conduce di necessità allo scetticismo più sconfinato ; benchè sia vero che in generale agli idealisti l'intenzione del loro filosofare vietò di spin-

gersi fino all'estremità. Che importa? seguendo la stessa strada, ci arrivarono invece di loro altri non vincolati dai medesimi preconcetti (1).

Ma il fatto del pensiero è franteso, raffigurandoselo come si è detto. L'oggettività del pensiero essendo un primo risultato dell'estrinsecarsi della energia cogitativa, l'esigenza oggettiva, la necessità logica, non è altro che l'esigenza accampata dal fatto del pensiero col suo accadere, e coincide con l'irrevocabilità di questo. La ferrea legge che fatalmente impedisce di concludere a chi, dopo di aver fatta una posizione, ne prescinde, per tornare daccapo a farla e a prescinderne senza posa, è in fondo tutt'una con quella che impedisce di moversi a chi, dopo d'aver alzato un piede, lo rimette al posto di prima. Bisogna camminare, se si vuol avere camminato; se si vuole aver pensato e trarne un costrutto, bisogna porre, e lasciare alla posizione il suo carattere di fatto compiuto e irrevocabile *nel pensiero*, invece che respingerla dalla sfera di questo in quella del meccanesimo.

(1) Cfr. §§ 17, 49. L'idealismo (platonico) somministra così il punto di partenza alla critica d. rag. pura, come all'eghelismo. Lo scetticismo è inevitabile, se le forme si considerino come *imposte* al pensiero, e l'essere come un *quid* posto intrinsecamente al di fuori di esso (del *nostro* pensiero, s'intende); due vedute, delle quali s'è fatta vedere l'origine idealistica. Ma la formula che lo esprime non ha più alcun significato, se le forme son *poste* dal pensiero, e se il concetto di essere (noumeno) si risolve in quello d'oggetto, cioè si riduce alla più pura e indeterminata di quelle forme.

55.

Ridotto a questi termini, il problema sembra non sia stato sbarazzato dagli ostacoli che lo rendevano insolubile, se non a costo di distruggerne l' importanza e l'alto significato. Ma non è così. La soluzione si riduce a riporre la forza ineluttabile della necessità logica nella connessione del pensiero con l'Assoluto ; perchè tanto significa il dire che il pensiero ha un' esigenza sua propria in quanto è un fatto compiuto irrevocabilmente. L' attività cogitativa non si può nemmeno pensare isolata e assolutamente solitaria , ha la sua radice in qualcosa che trascende il fatto individuale d' un istante. Ma questo qualcosa e il suo nesso col pensiero sono concepiti sotto una forma così indeterminata, che rimane esclusa fin la possibilità di formulare in proposito un dubbio con una frase non priva di senso addirittura. Il pensiero è giustificato dall'Assoluto; ma dall'Assoluto in quanto strettamente connesso col fatto, attivo e compenetrato in esso; sicchè il riflutar d' acquietarvisi non è nè più nè meno che un riflutar d'ammettere il fatto; perciò si può anche dire che il pensiero si giustifica da sè. Le due espressioni, più immediatamente chiara l'una, più profonda l'altra, s'illustrano e si compiono a vicenda.

La medesima indeterminazione esclude che il fatto reale (non cogitativo) abbia un altro fondamento, o che il suo nesso con l'Assoluto differisca dal nesso del pensiero con l' Assoluto, se non per delle speciali determinazioni, che non sono state oggetto d' indagine ; e che relativamente

al tema discusso non hanno niuna importanza, perchè il tema è discutibile senza precisar nulla intorno ad esse. Il pensiero e l' accadere reale costituiscono dunque due ordini strettamente connessi; la qual cosa ci assicura pienamente circa il valore del primo in relazione col secondo. L' unità, a cui si riducono i due ordini, è concepita in un modo indeterminatissimo; ma, al solito, da questa indeterminazione si trae la certezza , che non si tratta d' un' illusoria unità.

In conclusione: sotto qualunque aspetto la si consideri, la domanda scettica rimane bensì possibile, e, come fatto puramente soggettivo e senza riferimento , anche intelligibile; ma non è intelligibile in altro senso; cioè rappresenta un fenomeno d' iperestesia mentale , di cui non è il caso d' occuparsi.

56.

Per altro, la spiegazione tentata incontrerà degli ostacoli che le toglieranno d' essere, non che accettata o discussa, intesa nel suo vero significato; ostacoli per l'origine e per l' indole non iscientifici, ma per ciò anzi più gravi. Le abitudini inveterate resistono a ben altro che alla critica; appena la moda è capace di mutarle, piegandovisi. Una teoria , che non dà nè promette notizie determinate intorno all' Assoluto, e alle sue connessioni coi fatti particolari, mortifica la curiosità e l' orgoglio, non solo ; ma lascia insoddisfatto e perplesso uno spirito avvezzo a dottrine più determinate , per quanto illusoriamente determinate. E la teoria sovresposta afferma mol-

to, troppo, meno di molt' altre, forse di tutte le altre; non è un sistema, abbracciando il quale si possa credere d' aver toccato il fondo d' ogni mistero.

Pure, in quello che afferma, e con tanta maggior sicurezza quanto meno determinata è l'affermazione, ci sarebbe abbastanza per appagare la ragione, e fino a un certo segno anche il sentimento. Ma quella vanità pretensiosa, ch'è madre di tanti guai nella pratica, non manca di farsi sentire anche nel campo scientifico. Noi siamo naturalmente portati a immaginarci nelle cose un pregio tanto maggiore, quanto più sono lontane, o chiuse in involucri luccicanti; preferiamo stordirci senza fatica in parvenze esteriori, anzichè imparar la difficile arte di trarre un frutto modesto e sicuro dalle cose che ci stanno sotto mano.

Non è colpa della presente teoria se l' uomo, contro ciò che d' altronde fu sempre detto da ogni pensatore, contro ciò ch'è incluso nel più elementare insegnamento religioso, s'è formato dell'Assoluto un concetto cosi stravolto, da non sentirne la sottopresenza e l'energia in ogni più trascurato angolo dell'accadere; da non riflettere, che per quanto volgare e insignificante un fatto possa parere alla nostra stima interessata e grossolanamente approssimativa, come connesso con l'Assoluto il fatto ha in ogni caso un valore infinito, e chiude nelle sue viscere una vita inesauribilmente feconda (1).

(1) Non ci nascondiamo che la filosofia si coltiva oggi, dato che la si coltivi, non con disinteresse oggettivo, ma per cercarvi

57.

L' irrevocabilità del fatto cogitativo, enunciata così da presentarla come una regola esplicita, costituisce il principio formale; mentre, all' infuori della proposizione che la enuncia, essa è la forza attiva del pensiero che si determina necessariamente, senza tuttavia rendersi un conto preciso del come e del perchè si determini. Non è poi difficile riconoscere, che il principio di causalità, e la suprema legge morale, sono ancora dei modi d' enunciare l'irrevocabilità o la necessaria connessione del fatto, l'ener-

delle armi, con cui combattere altre battaglie. Il mondo è diviso in due o più campi opposti, che s' intendono sempre meno ogni giorno; ognuno è preoccupato soltanto di difendersi e d' assalire. Che sia per seguirne, non sappiamo: certo però una dottrina che mal si presta all' effetto unicamente desiderato, sembrerà per lo meno inutile. Noi abbiamo della filosofia un altro concetto: crediamo ch' essa debba proporsi di trovare il segno fin dove arrivano le forze dell' intelligenza, e di limitare così un campo, sgombro di preconcetti, dove l' attività umana possa svolgersi con sicurezza, e senz' essere obbligata a rifarsi ogni tanto da capo. E crediamo, che, se si facesse così, molte questioni che più accendono e dividono gli animi, o si risolverebbero in breve da sè, o si vedrebbe che non c' è nulla di male a lasciarle sospese. Parole al vento! noi però abbiam fatto da parte nostra, senza debolezza e senza illusioni, quello che ci è sembrato un dovere, e il men male che abbiam saputo.

gia immanente insita in esso, in relazione con l' ordine reale e con l'ordine morale (1).

Già s' è visto che la realtà dell' accadere è costituita dalla sua assoluta irrevocabilità (2). Il concetto si dice non reale, perchè la sua sfera d'attività o di connessione può essere spostata così, da farla uscire dal campo della coscienza chiara; ossia perchè nell'ordine del pensiero il concetto è revocabile. Ma il concetto stesso è reale, in quanto la sua sfera d' azione può essere soltanto spostata, non annullata; cioè in quanto il fatto cogitativo è, assolutamente parlando, irrevocabile.

Riconoscere tutt' uno lo svanire d' un fatto e il prodursi d' un altro, riconoscere cioè i due fatti come necessariamente connessi, o il secondo come l' indizio irrefragabile dell' irrevocabilità del primo, è riconoscere nel primo una causa se non assolutamente *la* causa del secondo. Inversamente: dire che un primo fatto è causa d' un secondo, è affermare che i due fatti sono necessariamente connessi, che l'energia estrinsecatasi col primo non è svanita con lo svanire di que' modi particolari di estrinsecazione, ma segue ad estrinsecarsi col secondo; è affermare che il primo fatto è svanito in guisa, da non potersi dire che non sia avvenuto, perchè ne rimane una

(1) Conforme a quanto s' era riconosciuto necessario, (mem. I., § 2) trovato il fondamento del principio formale, s'è anche trovata la connessione tra questo principio e gli altri elementi del pensiero e dell'universo. Ciò risulta ormai evidente; tuttavia non riusciranno forse inutili le poche riflessioni sgg.

(2) Cfr. § 40.

traccia, un effetto; è sempre un affermare che il primo fatto è irrevocabile.

Del pari, se un fatto non avesse connessioni, non avrebbe valor morale di sorta. Non si dice che il valor morale d'un fatto dipenda da *certe* connessioni; chi p. es. ha propinato dell'acqua, credendola veleno e con l'intenzione d'uccidere, ha commesso una colpa. Ma un fatto assolutamente non connesso, senza conseguenze, già non è oggettivamente pensabile; ma dato pure che si potesse prescindere dall'assurdo manifesto, chi dirà che un tal fatto sia stato un bene o un male, poichè il suo esser accaduto sarebbe stato indifferente, e al tutto identico al suo non essere accaduto? La colpa di chi ha commesso un tentativo di venefizio, sta nel tentativo; se questo non fosse accaduto, cioè se non fosse stato commesso, non ci sarebbe stata colpa; distruggendo, disfacendo il tentativo (se fosse possibile) si abolirebbe la colpa. La colpa è colpa, perchè è irrevocabile.

Enunciare l'irrevocabilità del fatto relativamente a una data sfera, è formulare il principio supremo, la propria interna legge di questa sfera; ciò che immediatamente la costituisce e la regge in sè medesima, e che insieme la rende immediatamente conoscibile. Immediatamente; perchè alla sua volta il fatto è irrevocabile per la sua connessione con l'Assoluto, il quale vien a essere la radice dell'accadere e la fonte del conoscere.

58.

L'ininterrotta e sempre efficace presenza dell'Assoluto

in ogni menomo fatto, e in ogni nostro menomo atto, dà all'accadere e al nostro operare un peso, che non si può non solo disconoscere, ma non sentire intimamente. Non c'è nulla di vano, perchè tutto è irrevocabile; ogni più disprezzato accidente ha una ripercussione infinita; è un anello d'una catena, che non sarà mai spezzata nell'eternità. L'indipendenza a cui in qualche modo (intorno al quale ogni ricerca venne differita) assorgiamo nel porre, e che siamo spontaneamente inclinati a considerare come una prerogativa, senza perdere questo carattere ci apparisce allora come dotata insieme d'un' estrema gravità. Esercitandola, noi possiamo mettere il nostro accadere interno in armonia con l'accadere universale; ma possiamo anche impegnarci in una lotta, le conseguenze della quale sarebbero necessariamente disastrose per noi.

Il pensiero dell'Assoluto, radice ultima di tutto l'accadere, risveglia naturalmente nell'animo i sentimenti che ne costituiscono la vita più intima. Niuno di tali sentimenti è direttamente riferibile all'Assoluto; perchè le loro determinazioni dipendono dalle determinazioni dei fatti che vi corrispondono; queste determinazioni sono del sentimento la parte più viva, ma insieme la più fugace e la meno importante. Ciò che resta, allo svanire di esse per il loro mutuo eliminarsi, e rappresenta il fondo uniforme e permanente della nostra vita affettiva, è per il sentimento ciò che il concetto dell'Assoluto è per il pensiero; lo si può chiamare il sentimento dell'Assoluto. Tutto quanto, per qualsivoglia titolo, vien detto male, e desta sentimenti di disgusto e di dolore, o anche d'orrore e d'abominazione, non può, come nulla del resto,

essere segregato dall' Assoluto. Ma nell' Assoluto tutte le cose si riducono a unità ; le disarmonie , che risultano dall'essere certi elementi irriducibili entro una certa sfera, in ordine ad esso non sono più concepibili. Pensando all' Assoluto , noi ci sentiamo sollevati in una regione , dove le contrarietà , in mezzo alle quali la nostra esistenza momentanea è così dolorosamente straziata, appariscono miserie insignificanti, perchè trovano una spiegazione , e nella spiegazione un compenso. Quindi nel nostro sentimento dell' Assoluto non v' è più nulla di acre o di bassamente interessato ; esso cioè si riduce a una traccia appena discernibile , ma durevole e profonda , dei sentimenti più puri ed elevati che ci abbiano commossi.

Pure, nella cognizione determinata non si trova nulla che permetta di dare al sentimento dell' Assoluto un indirizzo pratico, d'estrinsecarlo in azioni particolari con la certezza che ottengano il fine a cui vorrebbero esser dirette; la forma sotto cui si conosce razionalmente l' Assoluto è indeterminata troppo , per fondarci sopra una religione positiva. Nè , per quanto può valere un argomento generale, la riuscita d' un tentativo diretto a fondarla sembra possibile; perchè dall' indeterminato non si caverà mai altro che l' indeterminato, se non si mettono in conto degli elementi già determinati ; i quali non si vede che cosa potrebbero essere, se non elementi di fatto ; e p. c. non solo inutili, ma dannosi, e atti a fuorviare la ricerca. Dare senz' altro il nome di Dio all' Assoluto a cui s'è giunti, sarebbe un voler nascondere sotto una parola l' immensità e l' insolubilità del problema che

sfaccia ; e anche un offuscare o snaturare i sentimenti più propriamente religiosi.

Il fatto, da cui si son prese le mosse, ci ha condotti a un Assoluto indeterminatissimo, senza del quale il primo non è pensabile nè possibile; e questa notizia embrionale dell'Assoluto ha messo fuori di contestazione la possibilità e il valore di tutte le altre. Qui finisce l' opera della ragione; più in alto non può salire che la virtù.

SOMMARIO

Scopo di questo scritto è: determinare che cosa sia quella, che abilita l' uomo a ragionare; cioè quale sia l' origine e la natura della forza che si rende manifesta nella connessione de' pensieri, e che dicesi la necessità logica.

Il ragionamento si fonda sui principii d' identità e di contraddizione; e, se ridotto alla massima semplicità essenziale, su di essi soltanto. I due del resto si equivalgono, perchè ciascuno si ricava dall' altro. Il principio d' identità vien a dire, che il concetto svanisce, quando si astragga dalla sua permanenza. Il principio di contraddizione esprime l' incapacità di fatto in cui si trova l' uomo di svolgere una serie d' operazioni mentali cominciando da un giudizio contradittorio, assunta come norma universale.

La verità o falsità d' un giudizio, indipendentemente dal suo esser la tesi d' un sillogismo, può essere riconosciuta in modo teoricamente certo, quando i concetti de' termini si considerino quali costruzioni arbitrarie del pensiero. Ma se si vuol tener conto del nesso tra queste costruzioni e le combinazioni del meccanesimo che le hanno suggerite, ogni giudizio, e così ogni ragionamento, non ha più che un valore approssimativo e relativo.

Niun ragionamento è possibile indipendentemente da ogni fatto,

perchè ogni ragionamento si risolve in una catena di fatti cogitativi; ed è pure un fatto la posizione, da cui il pensiero comincia. Viceversa, aver notizia d' un fatto è porlo sotto qualche forma determinata, o almeno oggettivarlo; quindi ogni verità di fatto implica necessariamente qualche verità di ragione. Ne discende che queste due supposizioni: essere le verità di ragione ricavabili da quelle di fatto, o possedute dall' uomo anteriormente ad ogni fatto e all' infuori di esso; sono del pari insufficienti. E le verità di ragione, e quelle di fatto, devono dunque avere un solo e medesimo fondamento.

Immediatamente, questo fondamento si riduce all' esigenza della posizione effettuata, cioè dell' atto dal quale comincia ogni cognizione. E l' esigenza della posizione è poi ciò che permette, relativamente a un giudizio isolato (preso nel senso che si è detto di sopra) di decidere con certezza intorno alla sua verità o falsità. Com' è pure ciò che regola il combinarsi di più giudizi in un ragionamento; per cui i due principii d' identità e di contraddizione vengono ad essere formule esprimenti l' esigenza medesima, considerata sotto due aspetti diversi.

Cercando di risalire al di là dell' immediato, si riconosce, che l' esigenza della posizione è un caso particolare dell' irrevocabilità d' ogni e qualsiasi fatto. Ogni fatto è irrevocabile, perchè nulla può fare che non sia accaduto ciò che è accaduto. D' altronde i fatti sono connessi, cioè l'accadere dell'uno è insieme un indizio e una conseguenza dell' irrevocabilità dell' altro. Quindi anche le posizioni, essendo irrevocabili e connesse tra di loro e con altri fatti, hanno una propria esigenza; la quale, e rende possibile il pensiero, e gli dà un valore, considerandolo così in sè stesso come in correlazione con la realtà.

Alcune obbiezioni a questa teoria si dissipano, facendo vedere com' esse dipendano dall' aderire troppo strettamente alla lettera di certe espressioni, delle quali non si può a meno di servirsi,

tuttochè sieno inadeguate. Così la frase: il fatto è irrevocabile; con la sua struttura metaforica accenna a un elemento non primitivo; ma ciò non prova che l'apprendere (in qualunque modo anche più imperfetto) un fatto qualsiasi, non sia un apprendere all'infuori d'ogni forma un carattere, che nel pensiero maturo verrà poi specificato come la sua irrevocabilità. Ad altre si risponde, notando come la connessione de' fatti non sia uniforme, e come quindi, *relativamente a certe sfere d'azione*, un fatto possa anche dirsi revocabile. Il che chiarisce il concetto che ci si deve fare di quell' operazione razionale che è il *prescindere*.

Poichè il fatto è irrevocabile e connesso necessariamente, da esso si risale a un Assoluto, la cui sottopresenza nel fatto è ciò che comunica a questo il carattere d' irrevocabilità. L' Assoluto viene così a costituire l' ultimo fondamento e dell' accadere e del conoscere. Ma la notizia che si può razionalmente avere dell' Assoluto è indeterminatissima.

I risultati precedenti permettono di definire con precisione maggiore il concetto di attività; fondamentale in questa ricerca, perchè la posizione non si è definita se non come l' investimento di un gruppo di stati d. c. da parte dell' attività della coscienza medesima. Dire che un fatto è una manifestazione d' attività, non è altro in sostanza, che un affermarlo irrevocabile e necessariamente connesso. Il significato attribuito inizialmente (in queste ricerche) al termine di attività, si trova allora coincidere con l' accezione comune del termine stesso. Il più preciso concetto di attività, combinato con quanto s' è detto di sopra intorno alle varie sfere di azione de' fatti, permette di assegnare, in armonia con le nozioni precedentemente fissate, il significato e il fondamento della distinzione e della connessione tra l' ordine dei concetti e quello della realtà; i quali si unificano perfettamente nell' Assoluto.

Questa spiegazione, tuttochè diversa dall' idealistica e sotto qualche aspetto ad essa opposta, soddisfà alle condizioni, a cui l' idea-

lismo ha dimostrato dover soddisfare una spiegazione non illusoria della conoscenza. La conoscenza è oggettiva e assoluta, quantunque non sia giustificata (immediatamente) che dall' esigenza di ogni singolo atto conoscitivo; perchè il supporla sfornita di quei caratteri, è pur sempre un negare l' esigenza d' un atto conoscitivo nel punto stesso che lo si compie. D' altronde, l'esigenza dell'atto conoscitivo si radica nell'Assoluto; quindi la spiegazione proposta non differisce dall'idealistica, se non perchè si riconosce incapace di dare alcuna determinazione al concetto dell' Assoluto.

La necessità logica riducendosi all' esigenza dell' atto conoscitivo, il dubbio, che quella costituisca per il pensiero una coazione ineluttabile ma irrazionale, non ha più alcun significato. Così viene, non confutata, ma eliminata, la domanda scettica.

L'interpetrazione data del concetto di attività svela chiaramente che l' irrevocabilità del fatto serve di spiegazione immediata alla causalità, ed anche all' ordine morale (un fatto non potendosi dir buono o reo, se non in quanto è irrevocabile), non meno che di fondamento alla necessità logica. Anche senza determinar nulla in ordine all' Assoluto, è dunque possibile ridurre a unità tutti gli elementi del pensare e dell' accadere. La qual cosa costituisce un argomento in favore della ricerca, e ne prova se non altro l' intima connessione.

INDICE

LA
FILOSOFIA E LA METAFISICA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO CORRISPONDENTE

SEBASTIANO MATURI

Est enim philosophia paucis contenta judicibus, doctorum et theologorum multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa.

ALLA MEMORIA

DI

CARLO LODOVICO MICHELET

LE CUI OPERE IMMORTALI

FURONO PER ME

PARI ALLA VOCE DEI MIEI VENERATI MAESTRI

DEDICO E CONSACRO

LA FILOSOFIA E LA METAFISICA

Ogni scienza si riferisce ad un oggetto determinato, e non è quella scienza che è, se non perchè si riferisce e solo in quanto si riferisce al proprio oggetto determinato.

Se talvolta pare che più scienze si riferiscano ad un medesimo oggetto, questo deriva dal non riflettere che un oggetto medesimo varia e si differenzia, secondochè varia e si differenzia il punto di vista dal quale ci facciamo a considerarlo, e che fa di esso una cosa essenzialmente diversa e tutta propria di quella determinata scienza, che lo prende a studiare sotto quel determinato punto di vista. Ma è appunto perciò che, quando si dà a questa parola *oggetto* un significato troppo angusto, come fanno arbitrariamente gli scienziati empirici, non è lecito dire che tutte le scienze, compresa la filosofia, si debbano distinguere fra loro per la sola diversità del loro oggetto; ma fa duopo affermare che tutte le scienze si distinguono fra loro, o per la diversità del loro oggetto (e questo è il caso della distinzione tra scienza particolare e scienza particolare), o per la diversità del punto di vista, dal

quale gli oggetti medesimi possono essere studiati (e questo è il caso, come dimostrerò, della distinzione tra filosofia e scienze particolari). La diversità dell' oggetto, inteso nel senso di oggetto particolare (ossia *considerato* soltanto come oggetto particolare (1)), non è un criterio

(1) Non è già che gli oggetti delle scienze particolari siano niente altro che oggetti particolari, e non inchiudano in sè, ciascuno a suo modo, l'unità del tutto: siano, cioè, soltanto *particolari*, e non già forme particolari dell'*Universale*, e più o meno vicine (o più o meno lontane) alla realtà stessa di esso. Tutte le cose sono scala al Fattor, chi ben le estima, dice il poeta; e si sa che noi altri metafisici-poeti (incorreggibili e come poeti e come metafisici) noi altri, in tutti i gradi di questa scala, non vediamo, nè sappiamo vedere altro che i passi diversi e necessari dello stesso Fattore, che sale a se stesso, che ascende alla sua sede vera e suprema. Dalla prima e più indeterminata forma della materia in sino alle più splendide rappresentazioni della coscienza del divino, tutto l' universo naturale ed umano non è, per noi altri, che questa eterna ascensione del vero infinito a se medesimo come coscienza della sua unità ed universalità (come pensiero assoluto, in cui è la causa *suprema* e il fine *ultimo* delle cose).

Ma, siccome le scienze particolari non hanno nulla di comune con questa nostra metafisica poetica (benchè questa, veramente, non si possa confondere con un'altra metafisica che fu detta pure così, ma per altra ragione), e perciò non vedono quella scala di cui parla il Petrarca, e molto meno vedono o possono vedere quell'altra scala, che fu detta delle entelechie; tanto più che di questa vecchia scala del vecchio principe dei filosofi oggi non si parla più; così avviene per necessità che, dinanzi all'occhio degli scien-

sufficiente a stabilire, in tutti i casi, la differenza specifica di una scienza dall'altra; e, se non ci fosse altro criterio di distinzione, si dovrebbe per necessità (necessità assolutamente irrazionale ed arbitraria) impicciolire il concetto di scienza e restringerlo esclusivamente alle scienze particolari. Per evitare questo gravissimo errore ed attenerci nel tempo stesso al linguaggio più comune, noi poniamo come criterio di distinzione appunto quello che abbiamo già espresso: o la diversità dell'oggetto, o la diversità del punto di vista, dal quale si può studiare un oggetto medesimo.

Pur troppo il comune degli uomini (per non dire degli scienziati) non attribuisce alla differenza dei punti di vista tutto quel valore, tutta quella importanza che gli spetta.

Per ordinario si crede che il punto di vista sia cosa pressochè ultima, e che tutto il divario tra considerazione e considerazione delle cose, tutto il divario tra intelligenza ed intelligenza consista piuttosto nelle cose stesse, o nello stesso contenuto del nostro sapere, e non già nel punto di vista, dal quale ci facciamo a considerare le cose medesime, o il medesimo contenuto del nostro sapere. Ma la verità è ben altra, ed è ben altra, appunto perchè la diversità del punto di vista trasforma essenzialmente tutta la nostra

ziati empirici, ogni oggetto di scienza apparisce soltanto come un oggetto a sè, ed ogni scienza empirica come soltanto una scienza a sè.

Troppa autonomia ed iperstenia in queste membra (disjecta) delle scienze empiriche; e di qui appunto la malattia, onde sono affette incurabilmente. Ma tutto ciò sarà chiaro dal processo stesso di questo mio breve ragionamento accademico.

considerazione delle cose, e fa delle cose medesime una sfera tutt'altra, un mondo tutto diverso. Pare che sia nulla il punto di vista; ma il punto di vista è tutto. Pare che sia nulla, perchè alla fin fine esso non è altro che un concetto. Ma il punto di vista è tutto, perchè questo concetto, penetrando in tutte le cose da noi considerate, conferisce a tutte un tutt'altro significato, ed un valore distinto, totalmente e specificamente diverso.

Ed è perciò che un' intelligenza, la quale guardi le cose da un punto di vista più alto (e quindi più largo, imperocchè anche nel mondo del pensiero la larghezza dell'orizzonte è in ragion diretta dell'altezza del punto di vista dal quale ci si colloca) è un' intelligenza ben diversa e più alta di quella, che guarda le cose da un punto di vista inferiore. Il volgo non sa nulla di ciò. Dinanzi alla coscienza del volgo, la riflessione di un chimico, il quale non sia altro che un chimico, è la stessa cosa che la riflessione del filosofo, il quale si faccia a considerare le cose stesse, di cui si occupa la chimica. Eppure, la differenza che corre tra la riflessione del filosofo e la riflessione dello scienziato empirico, qualunque esso sia, è una differenza specifica, essenziale e profondissima; e non dipende mica dalla materia su cui si esercita, nè dalla quantità del contenuto empirico del nostro sapere.

Qual' è l' oggetto della filosofia? Ebbene l'oggetto della filosofia non può essere nè questo, nè quell' oggetto particolare, proprio di questa o di quella scienza particolare, in quanto è oggetto o sotto quel punto di vista, da cui e per cui è oggetto della medesima.

Tutti gli oggetti adunque delle scienze particolari, presi uno per uno, in quanto e sotto quel punto di vista, da cui e per cui essi sono, rispettivamente, il terreno proprio delle medesime, si sottraggono, anzi si oppongono alla considerazione e riflessione propria e speciale della filosofia; e questa perciò non può occuparsi di essi, in questo senso e sotto questo punto di vista. Per la qual cosa nemmeno Dio, in quanto è oggetto proprio, e sotto quel punto di vista, da cui e per cui è oggetto proprio della teologia positiva, può essere oggetto di filosofia. Ora Dio, in quanto è oggetto della teologia positiva non è, nè può essere Dio stesso considerato in se medesimo; il che è riconosciuto esplicitamente dalla stessa teologia positiva, allorchè confessa che la contemplazione di Dio in se medesimo, o faccia a faccia (secondo il suo linguaggio, che corrisponde perfettamente al suo modo di rappresentarsi la Divinità) ci è assolutamente interdetta, almeno in questo mondo (1).

(1) Questo modo di rappresentarsi la Divinità come un *oggetto* (benchè oggetto supremo ed assoluto) è nella essenza stessa della religione, e perciò si trova anche nelle forme più alte della medesima. La religione non può mai sollevarsi al di sopra della forma immaginosa, ed anche quando diviene teologia positiva non può mai staccarsi del tutto dalle immagini e risolvere pienamente il contenuto di esse in *concetti razionali*. Ed è appunto questa forma immaginosa quella che depone e feconda un certo germe irreligioso ed ateistico nelle viscere stesse della religione. Il principio della corruzione della coscienza religiosa è nella stessa coscienza religiosa. La religione diviene incorruttibile solo quando

Nè vale il dire che questa esplicita confessione della teologia positiva è come se non fosse, solo perchè il teologo positivo si ostina a credere e a sostenere che egli si occupa davvero della Divinità e dei suoi attributi. Imperocchè il fatto è che la Divinità, considerata nella sua essenza, è dichiarata affatto inconoscibile dalla teologia po-

si è trasformata in coscienza filosofica, ossia in vera, razionale ed assoluta religione (e perciò non più religione *come tale*). La *vera ed assoluta* religione (ed anche la religione *come tale*, *in quanto* però e *per quanto* è *vera*, o *per quel tanto* che ha di verità schietta e sincera) non adora, nè contempla Dio come una *oggettività*, o un subbietto *oggettivo* e *particolare*. La vera religione, dice profondamente lo Schleiermacher, ist das Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, in Einen und Allen, in Gott, habend und besitztend Alles in Gott und Gott in Allem. Der Fromme spürt überall nur Handeln aus Gott, Einheit der Natur und der Vernunft.

Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, ist Religion; die Gottheit aber dann wieder als einen einzelnen *Gegenstand* hinstellen ist *leere Mythologie*. Ein persönliches Dasein ist immer ein von andern sich unterscheidendes, andere neben sich setztendes. Das Ziel der Religion ist daher vielmehr die Umrisse unserer Persönlichkeit zu erweitern und allmählich verschwinden zu lassen: und zwar *schon hier* im Einen und Allen leben, *das* ist Religion und ihre Unsterblichkeit. Ein endliches Dasein sich als unendlich dauernd denken, ist unmoglich.

Pare incredibile! È un teologo (che in filosofia si riteneva per un semplice *dilettante*), è un teologo che parla così; chiaro e tondo. E dire in vece che ci sono anche degli egheliani, che non sanno sbrogliarsi da questa *leere Mythologie!*

sitiva; e, considerata poi nei suoi attributi, è del pari inconoscibile dalla teologia positiva, perchè gli attributi della Divinità, posti al di fuori della essenza della Divinità, non sono gli attributi della Divinità, ma soltanto le nostre rappresentazioni religiose relative agli attributi della Divinità. L'oggetto della teologia positiva è dunque la rappresentazione che si forma di Dio la coscienza religiosa, e tutto lo studio, tutta la ricerca, altissima e nobilissima di questa scienza, consiste solo nello investigare il nascimento di questa rappresentazione di Dio nella coscienza religiosa, e nel tener dietro allo svolgersi e all'integrarsi di questa rappresentazione nella stessa coscienza religiosa. Egli è vero che, oltre a questa storia della rappresentazione di Dio, tale quale essa ha luogo nella coscienza religiosa, la teologia positiva può fare e fa realmente anche la critica delle diverse rappresentazioni di Dio. Ma la critica della teologia positiva non va, nè può mai andare al di là dell'orizzonte della coscienza religiosa, non può mai superare il punto di vista schiettamente dommatico di una determinata rappresentazione di Dio. Ed è perciò che la critica della teologia positiva non è altro che una lotta sublime, combattuta da una determinata rappresentazione di Dio, che è divenuta dottrina, contro tutte quelle altre rappresentazioni congeneri e dottrine corrispondenti, che le stanno al di sotto, e sulle quali essa ha il dritto di trionfare, alle quali ha il potere di dimostrare la sua superiorità, la sua maggiore pienezza ed altitudine.

Se l'oggetto, intorno a cui travaglia faticosamente l'attività scientifica della teologia positiva, non è Dio stesso, considerato nella sua essenza, o nei suoi attributi, quali

essi sono nella loro relazione colla sua essenza, ma è soltanto la rappresentazione di Dio, tale quale essa è, e come si svolge nella coscienza delle diverse comunità religiose, egli è chiaro da un lato che anche la teologia positiva è una scienza particolare, benchè abbia in certo senso, un' importanza di gran lunga superiore a quella di tutte le altre scienze particolari ; ma è chiaro dall' altro che, appunto perciò l'oggetto della teologia positiva, tale quale esso è in quanto è l' oggetto della medesima, non è, nè può essere l' oggetto proprio della filosofia. Dal processo stesso del mio ragionamento si raccoglierà in che modo, in che senso, sotto qual punto di vista anche le rappresentazioni religiose della Divinità si convertano in oggetto proprio della filosofia, e come perciò, in quanto oggetto della filosofia esse acquistino un tutt'altro significato ed un valore più alto, che la teologia positiva nè intende nè può intendere giammai, in quanto teologia positiva.

L'oggetto della filosofia non può esser nemmeno il puro e semplice complesso, senza più, di tutti gli oggetti, di cui rispettivamente si occupano le singole scienze. E per verità il complesso puro e semplice di tutti gli oggetti delle scienze particolari non somministra, nè può somministrar la materia ad una scienza unica, distinta realmente e vivente di una vita propria ed indipendente. Il complesso puro e semplice di tutti gli oggetti delle scienze particolari forma la materia dell'enciclopedia. Ora l'enciclopedia, come pura enciclopedia, non è una scienza ; e tutto il patrimonio smisurato del sapere in cui essa consiste — relativo, a parte a parte, alle singole scienze —

anche quando lo si voglia e possa considerare come raccolto e radunato, o meglio, accumulato in una sola intelligenza, non costituisce, nè può costituire una scienza a sè; imperocchè all'unità soltanto estrinseca ed apparente dell' intelligenza subbiettiva dell' enciclopedico non corrisponde (appunto perchè quell'unità subbiettiva è soltanto estrinseca ed apparente) una reale ed obbiettiva unità nel patrimonio stesso di esso sapere, totale e pieno quanto si voglia, ma slegato ed inorganico.

Se la filosofia non può avere per oggetto suo nè questo o quell' oggetto (di questa o quella scienza particolare), in quanto e sotto quel punto di vista, da cui è studiato dalla scienza rispettiva e per cui è oggetto proprio ed esclusivo di essa; se non può avere per oggetto suo neanche il complesso puro e semplice di tutti gli oggetti delle scienze particolari, in quanto ciascuno e sotto quel punto di vista da cui e per cui ciascuno di essi è oggetto proprio ed intangibile della scienza corrispondente; imperocchè nel primo caso essa si confonderebbe con questa o quella scienza particolare, nel secondo caso non si distinguerebbe dalla pura e semplice enciclopedia; e perciò tanto nell'un caso che nell'altro, anzichè scienza distinta e vivente di vita sua propria, non esisterebbe in nessun modo, e il vocabolo stesso *filosofia* non avrebbe alcun senso; e, se, d' altra parte, la totalità degli oggetti delle scienze particolari è tutto quanto lo scibile, tutta la possibile materia dell'umano sapere, dove mai, si domanda, potrà essere l'oggetto proprio della filosofia? Al di fuori o al di là dell'oggetto della scienza matematica; al di fuori o al di là dell' oggetto della scienza astronomica; al di fuori

o al di là degli oggetti di tutte le scienze naturali ; al di fuori o al di là degli oggetti di tutte le scienze umane — antropologiche , sociali , storiche , politiche , e via via —; al di fuori o al di là di tutte le rappresentazioni religiose della coscienza umana, che cosa c' è mai, e che cosa ci si può mai additare come l'oggetto proprio della filosofia? D'altra parte, come risulta da tutto ciò che precede , ciascuno di questi oggetti , e tutti questi oggetti messi insieme, in quanto sono la sfera propria ed intangibile della scienza o delle scienze correlative, in quanto sono e sotto quel punto di vista da cui e per cui sono il rispettivo patrimonio o della matematica, o dell'astronomia, o delle scienze naturali, o delle scienze umane, o delle scienze divine, non sono, nè possono essere l'oggetto proprio e legittimo di un' altra scienza, la quale, distinguendosi da loro essenzialmente , e rispettando la cosa propria di ciascuna scienza particolare, esista e viva di una vita sua propria , e si affermi e si svolga , senza usurpazioni , in un mondo tutto suo proprio. Dove mai adunque, si domanda daccapo, può trovarsi l'oggetto proprio della filosofia, quell' oggetto che sia *suo* , esclusivamente *suo*, ed in cui e per cui le sia dato di esistere e di vivere come scienza distinta da tutte le scienze particolari , e come avente un proprio essere , una propria differenza specifica ed una propria e superiore individualità? Questa è la questione vera e fondamentale, che bisogna affrontare, e che non si può non affrontare, allorchè si vuol discorrere di cose filosofiche senza confusione e senza equivoci.

E di fatto, se egli è vero, come realmente e profon-

damente è vero, che *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, deve essere anche vero e profondamente vero che o l' attività filosofica è un' attività scientifica distinta e specificamente determinata, e perciò, come una sì fatta attività scientifica distinta e specificamente determinata, è ben altra cosa da tutta quell' attività scientifica che si svolge in ciascuna scienza particolare e in tutte le scienze particolari, o l'attività filosofica, e tutta la filosofia che ne consegue, è una parola senza senso, un puro *flatus vocis*. Non c' è nessuna scienza determinata, senza una determinata attività scientifica corrispondente; e però, se quell' attività scientifica, che è propria del filosofo, non è specificamente diversa da quell' altra attività scientifica, che è propria dello scienziato empirico in generale, o del teologo positivo in particolare, la filosofia non esiste, non può esistere, e non ha senso.

Ma, domandiamo una terza volta, è mai possibile una attività scientifica specificamente diversa da quella che si svolge in questa o quella scienza particolare, o in tutta quanta l'enciclopledia delle scienze particolari, se non c'è un punto di vista specificamente diverso, se non c' è un aspetto *nuovo* ed essenzialmente distinto, dal quale o sotto del quale ci sia dato considerare daccapo tutti gli oggetti delle scienze particolari? Un'attività scientifica *nuova* e affatto diversa da quella che si esplica in tutte le scienze particolari, è mai possibile, senza una nuova luce, la quale dia agli oggetti stessi delle scienze particolari un *nuovo* aspetto, una figura ben diversa e più nobile, e così li differenzii e li trasfiguri e li ricomponga in un mondo essenzialmente distinto da quello, in cui si muove e si ag-

losofia è possibile, la possibilità sua non è, nè altra può essere che quella di cercare la natura comune di tutte le cose, e di considerare nuovamente tutte le cose sotto questa luce della loro comune natura. Sufficiente o insufficiente che sia questa luce, secondo il grado di sviluppo del pensiero metafisico, il fatto è che, fuori di questa luce della metafisica, la considerazione veramente filosofica di un oggetto qualsiasi non è possibile. Fuori del pensiero metafisico non c' è altro che o la scienza particolare, o il pensiero subbiettivo; ed è perciò che una trattazione filosofica, la quale si movesse assolutamente al di fuori di ogni pensiero metafisico, non sarebbe, nè altro potrebbe essere che o semplice scienza particolare sotto il nome di filosofia, ovvero un accozzamento di verità scientifiche particolari e di opinioni individuali (cioè, o negazione pura e semplice della filosofia, o negazione della filosofia e pervertimento della scienza particolare).

Si potrebbe credere (e di fatto si è creduto) che, per determinare il concetto della filosofia e dimostrare la possibilità e la necessità di essa come scienza distinta e vivente di una vita sua propria, contro tutti coloro che la reputano scienza vana (fondandosi sull'argomento che non c' è scienza senza oggetto, e che ogni oggetto di scienza è già occupato da una scienza particolare) sia più che bastevole indicare soltanto il fatto stesso del sapere o della scienza, perchè issofatto tanto lo scienziato empirico in generale che il teologo positivo in particolare possa e debba riconoscere che una *res vacans*, una *res nullius* c'è anche pel filosofo. Che cosa si richiede, perchè la filosofia sia possibi-

le ed abbia il dritto di esistere da sè e di vivere di una vita che non sia parassitaria? Si richiede che ci sia un oggetto degno di studio, il quale nè possa essere disconosciuto da qualsiasi scienza particolare, nè possa essere l'oggetto proprio di qualsiasi scienza particolare. Ora questo oggetto c' è, quest'oggetto è il fatto stesso del sapere, quest'oggetto è la scienza stessa. Quale scienza particolare può negare la scienza? Nessuna. Quale scienza particolare può fare della scienza stessa l'oggetto proprio delle sue ricerche? Nessuna. Dunque, ecco l'oggetto della filosofia, ecco la *res vacans*, la *res nullius*. E così la filosofia, ponendo il suo punto fermo e la sua base incrollabile non al di là delle scienze sperimentali, ma al di qua delle medesime, dà tale una prova della sua possibilità, della sua necessità e del suo dritto di esistere come scienza a sè, che nessun avversario di essa può mai disconoscere od infirmare.

Così pare, e così è parso anche ad un filosofo eminentissimo, a Kuno Fischer (V. System der Logik und Metaphisik. §. 1.); ma, con tutta la riverenza dovuta al grande pensatore, e al più grande storico contemporaneo della filosofia, io devo dire liberamente: non è così.

Qual' è quel sapere, qual'è quella scienza che lo scienziato empirico ha il dovere di riconoscere?

Naturalmente, è tutto quel sapere, tutta quella scienza, ma soltanto quel sapere, soltanto quella scienza che si riferisce a questo o a quell'oggetto particolare, o a tutta la serie degli oggetti particolari. Il sapere che lo scienziato empirico, in quanto scienziato empirico, e non filosofo, anzi avversario della filosofia, ha il dovere di se-

cettare non è, nè può essere altro che o la scienza matematica, o la scienza naturale, qualunque essa sia, o la scienza delle cose umane, o la scienza delle cose divine; è, in somma, tutta l'enciclopedia delle scienze particolari, ma soltanto l' enciclopedia delle scienze particolari.

Ciò posto, è facile vedere che, se mai la filosofia si dovesse considerare come lo studio o l'investigazione di quel determinato sapere, di quella determinata scienza, che è questa o quella scienza particolare, o tutta l'enciclopedia delle scienze particolari, l'attività filosofica non si ridurrebbe ad altro che o alla semplice storia di questa o quella scienza particolare (o di tutte le scienze particolari), ovvero alla critica di questa o quella scienza particolare (o di tutte le scienze particolari), fatta però, già s'intende, dagli stessi punti di vista e cogli stessi criterii e risultati proprii delle stesse scienze particolari.

Ora si sa che tanto la storia di una scienza (o di tutte le scienze) che la critica di esse, la quale non esca dagli orizzonti, dai criterii e risultati proprii e speciali delle stesse scienze, cui si riferisce, non è separabile dalla scienza, o dalle scienze, di cui è la storia o la critica, ovvero è la storia e la critica insieme. La storia di una scienza (o di tutte le scienze), la critica di una scienza (o di tutte le scienze), la quale non si discosti dai principii e risultati proprii delle medesime, non è un sapere a sè, non è una scienza distinta da quella scienza, o da quelle scienze, di cui è la storia o la critica, ovvero è la storia e la critica insieme. Dunque è manifesto che tutta questa storia e tutta questa critica, o tutta questa storia e critica insieme, se non è una scienza distinta, molto

meno è o può essere quella scienza distinta e vivente di vita propria che deve essere la filosofia.

Egli è perciò che, se noi, scendendo allo stesso livello su cui si muove l'avversario della filosofia (il quale alla fine non per altro è avversario della filosofia, se non perchè non trova legittimo, nè possibile trascendere l'esperienza — non intendendo che trascendere l'esperienza non è trasandare l'esperienza, e molto meno è ribellarsi contro di essa) — (1); se noi, dico, direttamente o indirettamente accettiamo la sua tesi, ed, accettata questa, ci facciamo a provargli la possibilità e la necessità della filosofia, egli ha ben dritto di dirci che noi abbiam fatto molto male i nostri conti, perchè quel sapere o quella scienza che egli sperimentalmente può riconoscere è soltanto la scienza empirica. Ora lo studio della scienza empirica, la storia della scienza empirica, la critica della scienza empirica, e la stessa metodologia della scienza empirica, come pura e semplice metodologia della scienza empirica, e senza qualsiasi valutazione superiore della portata e dei limiti della medesima, tutto questo appartiene alla stessa scienza empirica, e la filosofia non ha nulla a vederci (2).

(1) Trascendere l' esperienza non vuol dire neppure andare *al di là* dell'esperienza, perchè *al di là* dell'esperienza non c'è nulla, affatto nulla. V. appresso.

(2) Eduardo Zeller (V. Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie) dice così: Die Logik muss... als wissenshaftliche Methodologie jeder materiellen Untersuchung des Wirchlichen vorangehen; und diess gilt nicht allein von den Fächern, welche

Si potrebbe dire: nella scienza particolare, qualunque essa sia, c'è da distinguere due cose, cioè la particolarità propria di essa scienza (la quale è il termine correlativo alla particolarità del suo oggetto), e la scienza *in generale*, o senza più, considerata indipendentemente da questa particolarità di essa scienza e del suo oggetto corrispondente. Ora, quando si afferma che la filosofia ha per oggetto suo la stessa scienza, non si vuol dire che essa consideri o debba considerare la scienza, in quanto

sich mit den einzelnen Gebieten des Wirklichen, der Natur und dem menschlichen Geiste, beschäftigen, sondern auch von der Metaphisik und *dem allgemeinsten Theile derselben, der Ontologie: auch diese wird sich nicht mit Erfolg behandeln lassen, wenn wir nicht vorher über die Art ihrer Behandlung im Reinen sind, wenn wir* z. B. *nicht vorher wissen, ob sie durch ein aprioristiches oder ein aposteriorisches Verfahren, durch Reflexion auf das Gegebene oder durch dialektische Contruction* zu Stande Kommt.

Stando a questa dottrina dello Zeller, si potrebbe credere che la metodologia scientifica *generale* (la quale appunto perchè *generale* non può essere uno studio proprio della scienza particolare, in quanto scienza particolare, e che perciò la scienza particolare deve accettare dalla filosofia) sia una dottrina indipendente dalla ontologia o filosofia prima. Lo Zeller in effetti questo dice, anzi dice di più, perchè, secondo Lui, la filosofia prima (l'Ontologia) non può far nulla, se non ha ricevuto una precedente istruzione dalla *metodologia scientifica*.

A dir la verità, io non ci capisco niente in questa veduta dell'illustre e grande storico della filosofia.

Cartesio diceva che il suo *Cogito ergo sum* supponeva tante e

è questa o quella scienza particolare; in quanto è scienza fisica o scienza matematica, o scienza teologica, o altra qualsiasi scienza particolare. Si sa bene che, intendendo la cosa a questo modo, si deve riuscire per necessità non alla dimostrazione della possibilità della filosofia e del suo dritto di esistere come scienza distinta, ma alla negazione della filosofia e della sua possibilità; perchè s'intende da sè che, in questo caso, non resterebbe altro che o la semplice storia di questa o quella scienza (o di tutte le scienze), ovvero la critica puramente scientifica e re-

tante nozioni, ma che tuttavia non cessava percio di essere il suo vero e primo principio filosofico; e che, per questa stessa ragione, tutte quelle nozioni anteriori e supposte come anteriori dal suo *vero* e *primo principio filosofico*, non potevano avere un valore veramente filosofico, ossia, non potevano essere riconosciute come fondate sul *vero* e *primo principio*, se non quando questo principio appunto ne avesse fatto riconoscere il loro valore rispettivo.

Se ciò è vero, a me pare che la *metodologia scientifica*, se può essere appresa dallo scienziato empirico, senza che egli studii la metafisica o l'ontologia, e veda come in questa ontologia appunto è il fondamento e la giustificazione di quella, non può però venire al mondo senza l'ontologia, e non può aver la sua base che nell'ontologia. E di fatti, se io sono, p. e., uno scienziato empirico, e, per fare un po' meglio il fatto mio, mi rivolgo al filosofo ed imparo da lui la *metodologia scientifica*, saprò io, con ciò solo, quale sia il vero *fondamento ontologico della metodologia scientifica*, che ho imparata dal filosofo? No certamente. Dunque, con tutta la riverenza dovuta al grande uomo, io mi permetto di affermare che Egli ha torto. Ed ha torto, perchè il suo punto di vista *critico* non si è davvero *risoluto* nel punto di vista *ontologico*.

lativa di questo o quel ramo dell'albero enciclopedico. Ma quello che si vuol dire è tutt' altra cosa, e l'esigenza che si pone è, di considerare nelle scienze particolari non già quello che le fa essere, in quanto particolari, ma quello che le fa essere in quanto scienze. Ed è perciò che, seguendo questa esigenza, noi scopriamo il terreno proprio della filosofia in un modo facilissimo, e facciamo tacere tutti gli avversarii suoi; anzi facciamo riconoscere dagli stessi avversarii la necessità della filosofia e la sua suprema importanza e dignità.

Ebbene vediamo un po'; facciamo questa scoperta della scienza *in generale*, o senza più, nelle stesse scienze particolari. Dividiamo adunque, facciamo questa dicotomia, o meglio, questa vivisezione in una qualsiasi scienza particolare; anzi prendiamo per questa operazione la scienza più nobile e più degna di tutte le scienze particolari: prendiamo la teologia positiva.

Dividiamo adunque la teologia positiva, e poniamo a sinistra la teologia positiva, in quanto scienza particolare, e poniamo a destra la teologia positiva, in quanto scienza *in generale*, o senza più. Guardiamo queste parti: che cosa c'è a sinistra, e che cosa c'è a destra? A sinistra c'è, tutta d'un pezzo, quella stessa teologia positiva, che noi volevamo dividere. E a destra? A destra c'è un bel nulla. E perchè questo? Ebbene il perchè è molto semplice. Nella teologia positiva, e così similmente in tutte le scienze particolari, la scienza, in quanto scienza *in generale*, o in quanto scienza senza più, nè c'è, nè ci può essere. E la ragione è chiarissima, ed è che la scienza particolare è scienza particolare, appunto perchè si muove

nelle sue proprie e speciali verità, ma non ha per oggetto suo la verità *in generale*, e quindi non è, nè può essere la stessa scienza *in generale* o senza più. La scienza *in generale*, la scienza senza più, è la metafisica. Le scienze particolari non escono, nè possono uscire dai loro principii particolari; il principio universale ed assoluto, il principio dei principii è fuori di loro. La scienza particolare è un santuario, in cui però non si adora il Santo dei santi. Il Santo dei santi è adorato la prima volta nella filosofia prima (1). Come adunque si può pretendere di scoprire nelle stesse scienze particolari quello che non c'è, e la cui assenza appunto è ciò che le fa essere semplici scienze particolari? Cercare la scienza senza più o la scienza *in generale* nelle stesse scienze particolari è cercare il pensiero di Dio nel cervello dell'uomo. È superfluo dire che con ciò noi non intendiamo disconoscere l'importanza, il valore e la necessità assoluta delle scienze particolari. Senza le scienze particolari la filosofia è metafisicamente impossibile. Ma la scienza particolare, tutta piena dei suoi principii proprii, tutta orgogliosa, e legittimamente orgogliosa, delle sue verità particolari e delle sue scoperte parti-

(1) Dico: *la prima volta*, perchè l'adorazione (*razionale*) vera e compiuta della Divinità ha luogo soltanto nella *teosofia*; intendendo per *teosofia* quella parte della filosofia, che si potrebbe dire *ultima* o *suprema*, e che ha per oggetto suo lo spirito *in quanto assoluto*, ossia lo spirito nella sua assoluta esistenza e verità. V. il mio scritto: L'Ideale del pensiero umano, ossia l'esistenza assoluta di Dio, 1882.

colari, è però assolutamente impotente a scoprire una verità universale, sia anche la più povera, la più elementare di tutte. Che cosa è il divenire, e quali sono le leggi di questo fatto universalissimo, di questo fatto, che è in fondo a tutti i fatti, giacchè non c'è nulla, proprio nulla nè in terra, nè in cielo, che sia lì immediatamente? L'immediato non esiste: la stessa materia non è un immediato, e se la scienza empirica l'accetta come un immediato, ciò è perchè la mediazione *ideale* è al di sopra del suo orizzonte. Ora chi risponde a queste questioni? Certamente nè la scienza empirica in generale, nè la teologia positiva in particolare (1). E, d'altra parte, è mai pos-

(1) A queste quistioni non risponde neppure il moderno evoluzionismo. E di fatti egli è vero, da una parte, che la dottrina dell'evoluzione è in fondo o *idealmente* una metafisica, perchè questo concetto dell'evoluzione, o dello sviluppo, è non solo *un concetto metafisico,* ma è anzi *il più alto e più compiuto concetto,* a cui la vera metafisica è pervenuta. Ed appunto perchè questo concetto dello *sviluppo* è il concetto metafisico più alto e più compiuto, esso contiene in sè, e, come dire, riepiloga tutti i concetti metafisici. Ma, d'altra parte, anzi appunto per questo, la scienza dell'evoluzione reale presuppone come già fatta (e fatta bene) tutta la metafisica; mentre l'evoluzionismo non la fa nè bene, nè male. Gli evoluzionisti pare che ragionino così: la metafisica è bella e fatta, e il suo risultato è stato questo: *il concetto dell'evoluzione.* Prendiamoci adunque questo concetto, e facciamo il fatto nostro. Così risparmieremo tutta la fatica della metafisica, e faremo la filosofia nostra *comodissimamente.* Ma questo ragionamento non va, e l'evoluzionista fa male i suoi conti; imperocchè la metafisi-

sibile intendere filosoficamente un fatto qualsiasi, se innanzi tutto non s'intende tutto ciò che è relativo a questo presupposto metafisico e a tutti i presupposti metafisici, o assolutamente essenziali, di ogni fatto qualsiasi? Il più senza il meno, le specificazioni reali del concetto sono forse comprensibili o intelligibili, senza il concetto stesso, di cui sono le reali specificazioni? Egli è dunque evidente che la scienza particolare, in quanto scienza senza più, è assolutamente vacua, ed è appunto questa sua vacuità, in quanto scienza senza più, che la fa essere scienza particolare. Quomodo sedet *sola*, civitas plena populo! Nè con ciò, ripeto, si fa offesa alla scienza particolare. L'ufficio della scienza particolare è quello di spezzare il pane dell' intelletto, e lo studio della scienza particolare sta nel nutrirsi di questo pane, così come esso è, spezzato dalla medesima. Ma appunto perchè questo e non altro è l' ufficio della scienza particolare, non è ir-

ca non dà i suoi concetti a chi sta fuori della casa sua (tanto più che la casa sua non è un'osteria). Senza scherzo, se *il concetto dello sviluppo* fosse una pera, su cui si potesse stender la mano, passi pure (benchè veramente, anche per prendere, gustare e nutrirsi di una pera, ci vuole qualche cosa): ma il frutto dell'albero della metafisica non si forma e non si matura che sull'albero della stessa metafisica. Ed è perciò che, quando si afferra immediatamente (e quindi senza intendere) il concetto dello sviluppo, e lo si applica, senza intenderlo, alla natura, o allo spirito, non si fa, nè si può fare altro che alterare e sconvolgere tanto i fatti della natura che i fatti dello spirito. V. il mio scritto: *L'Idea di Hegel.*

riverenza il dire che questo pane delle scienze particolari non può alimentare la vera circolazione del pensiero, non può dare la vera vita dell' intelligenza. Per la vera vita dell'intelligenza si richiede il companatico della scienza prima ; il quale companatico ha questo di proprio e di mirabile, che transustanzia il pane spezzato dalle scienze particolari, e lo risolve ed integra nel grande organismo della verità vivente.

Ma, lasciando stare queste immagini, che non piacciono a tutti, dirò la cosa un po' più schiettamente.

Se la scienza particolare fosse scienza, non solo in quanto particolare, ma anche in quanto *scienza in generale*, o senza più , essa dovrebbe possedere un duplice contenuto scientifico, cioè, un contenuto scientifico universale, corrispondente alla sua pretesa esistenza in quanto *scienza in generale*, ed un contenuto scientifico particolare , relativo alla sua esistenza, in quanto scienza particolare. Ora il fatto è che un contenuto scientifico universale non c' è in nessuna scienza particolare. Quale cerebroscopio potrebbe mai farci scoprire un vero concetto scientifico assolutamente generale od *infinito* nella testa di un chimico, o una verità universale e *limpidamente razionale* nella testa di un teologo positivo? Se queste scoperte fossero possibili , le scienze particolari non sarebbero più quelle che sono, e le verità proprie delle singole scienze non sarebbero verità particolari , ma forme organiche della verità universale ed assoluta.

Dove non c'è la verità, in quanto verità senza più, non c'è la scienza, in quanto scienza senza più. Scienza e verità sono termini correlativi, che nascono ad un parto ,

e si svolgono di conserva. Perciò sulla pura e semplice questione, se ci sia o non ci sia la scienza senza più (questione, che è perfettamente identica all'altra, se ci sia o non ci sia la verità senza più) tutte le scienze particolari messe insieme non possono dir verbo.

Che cosa sa della scienza senza più la scienza particolare, qualunque essa sia? Quello stesso che sa della verità senza più (quello che ne sapeva Pilato!). E ciò che si dice in generale, va detto anche in particolare della stessa teologia positiva, che pure non è una scienza particolare da confondere con tutte le altre. E tuttavia che cosa sa, che cosa può sapere il teologo positivo, della scienza, in quanto scienza senza più, o della verità, in quanto verità senza più? Della scienza, in quanto scienza senza più, sa una cosa sola, ed è che la scienza, in quanto scienza senza più, è l'arte del diavolo. Della verità, in quanto verità senza più, sa pure una cosa sola, ed è che la verità, in quanto verità senza più, appartiene all'altro mondo. Questo vuol dire, se io non mi sbaglio, che il teologo positivo non è assolutamente avverso all' *arte del diavolo*. Tutt' altro. Solo vorrebbe rimandarla all'altro mondo, perchè in questo gli turba i sonni (1).

(1) Il teologo positivo ha perfettamente ragione, allorchè rinvia all'altro mondo la scienza nella sua purezza ed universalità *reale;* perchè davvero la scienza, così intesa, cioè, la metafisica, non appartiene a questo mondo. Nel mondo delle intelligenze umane, *in quanto umane*, la metafisica non c'è, e non ci può essere. L'intelligenza umana, *in quanto umana*, è in opposizione colla real-

Ma ecco un'altra insistenza. Si potrebbe dire: — lasciamo stare al posto suo il sapere umano, in quanto è scienza particolare; mettiamo da parte il pensiero umano, in quanto è pensiero scientifico in senso stretto; perchè si sa bene che questo sapere o questo pensiero, allorchè diviene esso stesso oggetto di studio, non può dar luogo che o alla storia o alla critica, o alla storia e alla critica insieme della stessa scienza particolare; e s' intende da sè che tutto questo lavoro non appartiene e non può appartenere che alla stessa scienza particolare. Ma, indipendentemente da qualsiasi scienza particolare, o da qualsiasi pensiero scientifico strettamente detto, non c' è forse

tà; e la realtà, in quanto è dinanzi all' intelligenza umana, *in quanto umana*, si contrappone all'intelligenza. L'intelligenza *umana*, e la realtà in quanto esiste per l'intelligenza *umana*, sono il soggetto e l'oggetto, *l'un contro l'altro armati*. La metafisica sta al di sopra di questa lotta. L'oggetto della metafisica *è l'unità*, e la scienza della metafisica è la coscienza vera di questa stessa unità. Dunque è chiaro che la metafisica vive (non al di fuori, ma) al di sopra di tutto il mondo naturale ed umano. Tanto è ciò vero che vive al di sopra delle stesse rappresentazioni religiose, che sono la forma più alta, la più eccelsa realtà del mondo umano. Si è detto: on pense métaphisyquement, mais on vit et on agit phisyquement. Ed anche Claude Bernard (V. Revue des deux mondes. Définition de la vie. Livraison 15 mai 1875) citava a sua discolpa queste parole di Cartesio. Discolpa inutile, perchè la scienza è *vita*, e la vera scienza è vita *metafisica*; appunto questà vita (superiore alla vita della natura e dello spirito *umano*) che è la *metafisica*.

il sapere o il pensiero umano in generale? Questa nostra attività, questo spirito nostro che sente, e pensa, e ragiona, è pure discutibile? E poi..... non c'è forse anche un altro fatto, e della più alta importanza..... il fatto stesso della nostra libera attività, l'attività morale e sociale e politica dell'uomo? Perchè dunque si vuol difficoltare un problema così facile e piano? Perchè si vuol fingere di non poter trovare una *res vacans*, una *res nullius*, su cui si possa legittimamente esercitare la riflessione propria del filosofo, quando questa *res vacans*, questa *res nullius* siamo noi stessi, è lo stesso nostro spirito, è il nostro stesso pensiero, e la nostra stessa libertà?

Non è questo adunque un armeggiare a partito preso, per tirare a marcia forza l'attività filosofica sul terreno metafisico, mentre in vece si può benissimo filosofare e comodissimamente filosofare, *senza metafisica*, sui fatti stessi dello spirito nostro? — Ebbene, vediamo.

Sapere o pensiero umano *in generale*..... sta benissimo. Ma c'è sapere o pensiero (umano, divino, o diabolico) senza oggetto? Qual'è dunque l'oggetto di questo sapere o pensiero umano *in generale?* Senza alcun dubbio, l'oggetto di questo sapere o pensiero umano *in generale* non è, nè può essere quell'oggetto stesso, di cui si occupa la scienza particolare. E la ragione è chiara. Il sapere o il pensiero è tale, qual'è l'oggetto proprio di esso; e l'oggetto del sapere o del pensiero è tale, quale è il sapere o il pensiero determinato, di cui esso è l'oggetto; in quella medesima guisa che la volontà è tale, qual'è l'oggetto da essa voluto; e l'oggetto della volontà è tale, qual'è la volontà, di cui esso è l'oggetto: la volontà è buona, quan-

do il suo oggetto è il bene, e l' oggetto della volontà è il bene, quando la volontà è la buona volontà. Pensiero ed oggetto sono come anima e corpo. Qual' è il corpo, tale è l'anima; e qual' è l'anima, tale è il corpo: come più perfetto è questo, così più perfetta è quella; e come più perfetta è quella così più perfetto è questo. Anima di coccodrillo, corpo di coccodrillo; corpo di leone, anima di leone.

L'oggetto del pensiero umano *in generale* non può essere adunque l'oggetto stesso del pensiero *scientifico*; perchè, se fosse lo stesso, il pensiero umano *in generale* e il pensiero *scientifico* propriamente detto sarebbero perfettamente la stessa cosa. Ora chi mai può dire che il sapere o il pensiero proprio dello scienziato, in quanto è il sapere o il pensiero proprio dello scienziato, non si distingua dal puro e semplice sapere o pensiero umano in generale? Se così fosse, a che varrebbe lo affaticarsi per la scienza, e il dedicare agli studii la propria esistenza? Dunque daccapo: qual'è l'oggetto proprio del sapere o del pensiero umano in generale? Ebbene non ci vuole una grande riflessione per avvedersi che l'oggetto proprio del sapere o del pensiero umano in generale, o tale quale esso è in tutti gli uomini, non è, nè può essere altro che tutta la serie delle cose sensibili, le quali formano la esperienza comune o volgare, sia considerata come esperienza esterna, sia considerata come semplice esperienza interna. Di fatti al di là della sfera delle cose sensibili, l'attività teoretica dell'uomo comune, ossia l' attività teoretica comune, nè va nè può andare. Se l' uomo va al di là, non è più uomo comune, e il suo pensiero non

è più il pensiero umano in generale, la sua attività teoretica non è più l' attività teoretica comune. L' attività dello spirito, come è in tutti gli uomini, sente il mondo interno e il mondo esterno, e, *distinguendosi* dall'uno e dall'altro, (e spiccando dal proprio fondo, benchè inconsciamente, appunto quelle determinazioni che trova, *in quanto sensibili* e nell'uno e nell'altro) (1), può arrivare ed arriva a formarsi quelle rappresentazioni che lo mettono in rapporto intellettuale col sensibile tanto interno che esterno, ma che però non gli permettono mai di sollevarsi al di sopra del sensibile, non gli concedono di pronunziare *legittimamente* una sola proposizione, che sia universale e necessaria. La proposizione universale e necessaria appartiene soltanto alla scienza.

Il mondo adunque in cui si muove ed a cui è indissolubilmente legato, come l'anima al corpo, il pensiero umano in generale, è il mondo sensibile ancora vergine, non ancora fecondato dal polline della scienza.

Ora, se questo è l'oggetto del sapere o pensiero umano in generale, e se appunto questo sapere o pensiero umano in generale (ad una coll'attività libera, di cui diremo in appresso) deve essere la *res vacans*, la *res nullius*, su cui va esercitata ed a cui va ristretta la riflessione filosofica; e va esercitata e va ristretta, senza tener conto di qualsiasi principio metafisico, di qualsiasi concetto ontologico (giacchè è appunto per metter da parte ogni principio metafisico, ogni concetto ontologico che ci si pone

(1) V. appresso.

davanti il fatto positivo del sapere o del pensiero umano in generale) ; se, in somma, appunto questo sapere o pensiero, considerato per se stesso ed indipendentemente da ogni sua relazione colla essenza del tutto, (da ogni considerazione metafisica) è ciò che la filosofia è chiamata a studiare, che cosa è allora, e a che si riduce la filosofia? In questo caso, la filosofia non si riduce ad altro, e non è, e non può essere altro che psicologia empirica e logica empirica.

E per verità, in questo caso, tutto il lavoro della filosofia deve consistere nel descrivere i fenomeni dello spirito, tale quale esso è in tutti gli uomini, nel descrivere le forme del pensiero, tale quale esso è in tutti gli uomini; e nel determinare le leggi di quei fenomeni e di queste forme. Ora tutto questo lavoro, tutto questo studio, certo importantissimo, è quello che si può chiamare psicografia e psiconomia; logografia e logonomia, o più brevemente: psicologia empirica, e logica empirica. Facciamo qualche esempio in una forma puramente generale ed astratta. La nostra rappresentazione sensibile nasce così, e si svolge così; e, nascendo così e svolgendosi così, segue questa legge, e quest' altra. E così, sullo stesso andare, per tutti i fenomeni dello spirito, tale quale esso è in tutti gli uomini; e per tutte le leggi, onde è governato il nascere e lo svolgersi dello spirito, tale quale esso è in tutti gli uomini.

Quando noi pensiamo un oggetto empirico qualunque, ovvero pensiamo quella tale generalità, quel tale concetto, più o meno alto, ma non mai veramente universale, che possiamo ricavare dalla intuizione degli stessi oggetti empi-

rici, noi, in quanto pensiero umano in generale, fissiamo quest'oggetto o questo concetto, lo poniamo lì dinanzi al nostro senso o alla nostra rappresentazione, e diciamo A. Quando noi giudichiamo un oggetto empirico qualunque, o quel tale concetto, che abbiamo estratto dalle intuizioni degli stessi oggetti empirici, ed abbiamo fissato lì come A, noi diciamo: A è B, A è C, A è D.... Veramente (per fare qui una sola ed unica riflessione sul procedimento di questo pensiero umano, tale quale esso è in tutti gli uomini, e come è studiato dalla logica empirica) veramente, dico, una volta dato quel primo passo: A (A è A), noi non dovremmo dire, e non dovremmo poter dire: A è B, A è C, A è D...., perchè B, C, D.... rispetto ad A rappresentano non-A, e perciò, quando si è detto: A è A, A è soltanto *come* A, non si può più dire: A è B, A è C, A è D.... Ma, lasciando da parte questa riflessione, perchè non è questo il momento di sforacchiare questa vescica del pensiero comune, egli è certo che, facendo l' analisi pura e semplice di queste cristallizzazioni del pensiero volgare, ciò che si trova è appunto questo: A è A; e poi: A è B, A è C, A è D....; e poi: A è B, B è C; dunque A è C; e così di seguito.

Senza fallo, tutta questa descrizione delle comuni forme logiche, tutta questa determinazione delle comuni leggi logiche, sta perfettamente bene, quando è fatta bene, cioè, quando si sa quel che si fa; come sta bene e benissimo tutta quella descrizione dei fenomeni psichici e tutta quella determinazione delle rispettive loro leggi, che è il compito proprio della psicologia empirica. E per vero, lo spirito umano, tale quale esso è in tutti gli uomini, e l'attività logica,

tale quale essa è in tutti gli uomini (e perciò tale quale essa è, e deve essere necessariamente, allorchè ci si muove in quella determinata sfera di cose, che sono la materia del pensiero umano in generale) sono oggetti degnissimi della scienza e devono essere studiati anche indipendentemente da ogni considerazione metafisica; imperocchè ogni scienza, prima di essere filosofia, ha dritto di essere scienza particolare e di vivere e di svolgersi come scienza particolare; in quella medesima guisa che ogni uomo, prima di essere uomo maturo, ha dritto di essere giovane e di vivere da giovane. Ma la questione non è questa. La questione è, se la psicologia empirica e la logica empirica, in quanto psicologia empirica e logica empirica, siano e possano chiamarsi filosofia, ovvero siano e debbano chiamarsi scienze particolari. Ora io dico che, se le parole hanno un senso, e se anche la parola *filosofia* deve avere il senso suo, la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. Nè questa è questione di parole o di poca importanza; imperocchè, quando non s'intende bene la particolarità e relatività di queste scienze, e non si dà loro quel valore che hanno, avviene per necessità che i principii particolari e limitati di esse assumono una significazione universale ed assoluta, e così, trasportati in regioni dove essi non entrano, nè possono entrare, ingenerano tale una confusione da disgradarne cento torri di Babele. Allorchè, p. e., nella spiegazione della coscienza religiosa, ovvero nella spiegazione dell'idea di Dio, tale quale essa è nella comunità religiosa, si ricorre al contenuto della psicologia empirica, e si fanno intervenire i puri e semplici elementi dello spirito, tale quale esso

è in tutti gli uomini, e si crede perciò di aver detto tutto, quando si è detto: sensazione, paura, immaginazione, desiderio, etc. etc.; ciò è solo perchè non si sa che cosa è la psicologia empirica, e che cosa è la filosofia. E così similmente, allorchè il fisiologo, facendosi a determinare la natura dell' organismo, ed incontrandosi in una lunga serie di contradizioni, che egli non sa risolvere: (sintesi, che non è semplice sintesi; analisi, che non è semplice analisi; distruzione che non è semplice distruzione; creazione, che non è semplice creazione; fine, che non è semplice fine; mezzi, che non sono semplici mezzi; tutto, che non è semplice tutto; parti, che non sono semplici parti etc. etc.), rifugge spaventato da tutte queste contradizioni, ed anzichè cercare quel concetto che le supera, riduce l'organismo a semplice composizione e decomposizione chimica (come se questi concetti non inchiudessero anch'essi un'altra serie di contradizioni da risolvere), e così rinnega la propria scienza, perchè rimanda l' oggetto di essa alle ricerche della chimica (1), ciò avviene perchè il fisiologo trasporta nella scienza della vita i principii di una logica, che è applicabile soltanto alle cose morte. Io dico adunque che la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. E per le stesse ragioni

(1) Questo rinvio delle questioni *proprie* di una scienza particolare al tribunale di un'altra scienza particolare, ovvero delle questioni *proprie* della filosofia al tribunale di una scienza finita, il che è molto peggio, è un avvenimento curioso, che si verifica ai nostri giorni, e che io non so come si debba chiamare: se insolvibilità scientifica, o bancarotta, o altrimenti.

affermare che nemmeno l'etica, in quanto etica . in quanto pura e semplice storia della gente . o studio delle forme della vita morale e sociale . .ca, fatto indipendentemente da ogni considerazione ..sica , e perciò indipendentemente da ogni valuta. e misurazione delle medesime dal punto di vista di .. principio assoluto e di un fine assoluto e di una stre..na assoluta, nemmeno l'etica, così considerata, è filoso..a. Il buon padre di famiglia fa così, e così; e non de..a giammai da queste norme. Il buon figliuolo, il buon discepolo, il buon maestro fanno così, e così; e son sempre obbedienti a queste leggi. Il vero uomo di Stato fa così, e così; ed ha sempre dinanzi l'ideale della patria, e niente altro che l'ideale della patria. Tutto questo sta bene. Ma, siamo sempre lì: questa etografia ed etonomia non è etica filosofica, non è filosofia.

Ma c'è un'ultima opposizione. Si potrebbe dire: — la scienza dello spirito, considerato così come esso è in tutti gli uomini, è scienza empirica, e come tale, non può dirsi filosofia. Fin qui va bene. Ma c'è da notare che, oltre a questa psicologia che non esce, nè può uscire dai fenomeni dello spirito, noi possiamo fare, o almeno possiamo tentare un'altra psicologia, molto ben diversa ed infinitamente superiore , una psicologia, cioè , la quale, profondandosi nel più profondo della nostra natura spirituale , imprenda a studiare, o a ristudiare, come voi dite, tutti i fenomeni psichici e tutte le forme dell' attività spirituale , ma in quanto però sono fondamentale appunto in questa intima essenza dello spirito nostro, e in quanto da essa si ori-

ginano e procedono necessariamente. Ora questa psicologia veramente razionale, che è tutt' altra cosa da quella che, senza alcun dritto, volle prendere questo nome, questa psicologia che deduce tutto il mondo umano dalla essenza stessa del nostro spirito, non può forse esistere e liberamente svolgersi e progredire, indipendentemente da ogni qualsiasi considerazione metafisica, ontologica o protologica che sia? E, d'altra parte, chi mai potrà dire che nemmeno questa nuova psicologia, questa psicologia veramente ed eminentemente razionale, abbia il dritto di chiamarsi filosofia? E quel che diciamo della psicologia si può benissimo applicare a tutte le scienze. Se, p. e., la scienza fisica si fa a cercare e a determinare il principio generale di tutte le forme del fenomeno fisico, o l' unità, come voi dite, di tutti i processi fisici, e perciò si fa a spiegare, o almeno si sforza di spiegare tutti i processi del fenomeno fisico con questo principio comune, con questo concetto della loro unità; se, in somma, la fisica diviene o cerca di divenire una scienza rigorosamente deduttiva o razionale, direte voi che nemmeno in questo caso si possa dire fisica filosofica, o filosofia della fisica? Dunque, anche senza metafisica, noi possiamo filosofare sicuramente nel grembo stesso delle singole scienze, e possiamo fare una vera e seria filosofia, o almeno tante speciali filosofie, senza venire a perdere il respiro nella vostra ontologia o protologia. E così anche il teologo, che voi chiamate positivo, può benissimo filosofare nel seno stesso della fede, senza rompersi il collo e perdere l'anima nei vostri abissi metafisici. —

Ebbene, vediamo.

Innanzi tutto, è mai possibile fare una filosofia speciale, senza *la* filosofia? In altri termini, è possibile intendere davvero il principio proprio di questa o quella sfera della realtà, senza intendere il principio comune di ogni realtà? È possibile intendere la essenza intima di tutti i fenomeni fisici, o di tutti i fenomeni spirituali, senza possedere il concetto della essenza comune di tutte le cose, la quale deve essere per necesssità molto più semplice che non sia la essenza propria della realtà fisica, o la essenza propria della realtà spirituale? Senza intendere quello che c'è anche in un fil d'erba, o in un granello di sabbia, è mai possibile intendere quello che c'è nello spirito nostro (1), e così come c'è, e in che senso, e fino

(1) Tutti sanno che Cartesio ha sostenuto che l'anima è più facile ad intendere che il corpo. Ebbene vediamo brevemente come sta la cosa. E prima notiamo che per Cartesio (come per noi) il corpo è l'opposto dell'anima, e l'anima è l'opposto del corpo. Ma Cartesio, stabilita questa opposizione, ragiona così. Se il corpo è l'opposto dell'anima, nel corpo non ci può esser *nulla*, *affatto nulla* di quello che c'è nell'anima: dunque non solo la coscienza ed il senso, ma anche l'attività, ed ogni qualsiasi anche minima energia deve essere esclusa dal corpo.

Io dico: *nego minorem:* E per verità (stando ai principii più elementari della vera logica), se il corpo è l'opposto dell'anima, esso è però l'opposto dell'anima, *in quanto* questa è anima; e quindi, se esclude tutto ciò che l'anima è *in quanto anima*, ciò non vuol dire che escluda *tutto ciò* che l'anima è non in quanto anima, ma *in quanto realtà*, *in quanto sostanza*, *in quanto causa*, *in quanto causa sui*, *in quanto vita etc. etc.* Il corpo difatti può benissimo

a che punto c'è nello spirito *nostro*, in quanto si distingue dalla natura , e non si confonde, nè si può confon-

essere, ed è *realtà* (benchè realtà opposta a quella realtà che è l'anima): può benissimo essere , ed è *sostanza* (benchè sostanza opposta a quella sostanza, che è l'anima); può benissimo essere, ed è *causa* (benchè causa opposta a quella causa, che è l'anima); può benissimo essere, ed è anche *causa sui* (benchè *causa sui* opposta a quella *causa sui*, che è l'anima); può benissimo essere, ed è *vita* (benchè vita opposta a quella vita che è l'anima); e così via via. Dunque l'opposizione non esclude l'identità, anzi non sarebbe possibile senza l'identità. Ma Cartesio pone l'identità di corpo ed anima al di fuori del corpo e al di fuori dell'anima. L'identità di corpo ed anima è, per Cartesio, la *Sostanza* (unica), la quale è un *terzo termine* fra i due termini opposti dell'anima e del corpo. E qui appunto è tutto il secreto della sua dottrina. E per verità, allorchè l'identità di corpo ed anima non è immanente *nel* corpo e *nell'*anima, ma è *esterna* all'uno ed all'altra, ne deriva per necessità che il corpo, posto così fuori dell'identità, non ha, nè può aver nulla che lo renda intelligibile. Il corpo, posto assolutamente al di fuori dell'identità di corpo ed anima, assolutamente al di fuori della verità, non solo è intelligibile *meno* dell'anima, ma *non* è intelligibile *in nessun modo*. E la ragione è chiara. Fuori della verità, fuori del principio del tutto, che cosa si può intendere? Se il corpo, come lo considera Cartesio, è quasi zero addirittura, che cosa ci si può capire? Niente altro che l'essere posto e l'esser mosso esclusivamente dal di fuori, cioè, un miracolo perenne, ossia, l'assurdo. Non fa dunque maraviglia, se Cartesio ha considerato l'idea dell'anima come piu facile dell'idea del corpo, perchè nell'idea dell'anima, secondo Cartesio, l'assurdità è meno manifesta che nell'idea del corpo. Anzi, con felice contradizione, Cartesio pone

dere collo spirito divino? (1) Il precetto *Conosci te stes-*

nell'anima *l'idea dell' Infinito* (idea impossibile in un essere, che ha fuori di sè la *Sostanza*), e considera questa *idea dell'Infinito* come essenziale e costitutiva dell'anima stessa: mentre nel corpo non solo non ci vede l'Infinito, ma non ci vede affatto nulla (tranne lo spazio vuoto, ed assolutamente morto).

Sicchè, lasciando pur da parte la questione cartesiana, e considerando le cose dal punto di vista della vera e reale identità, la quale non esclude, anzi include e pone la differenza e l'opposizione di natura e spirito, noi diciamo che il concetto dell'anima, essendo più comprensivo di quello del corpo, ed abbracciando perciò in sè delle determinazioni che nel corpo non ci sono, nè ci possono essere, deve per necessità esser più difficile a comprendere che non sia il concetto del corpo. E ciò è tanto vero, che chi ha il concetto dell'anima ha certamente anche il concetto del corpo; ma chi ha il concetto del corpo, non ha *perciò* anche il concetto dell'anima. Ma s'intende che, in fin delle fini, tanto il concetto dell'anima che il concetto del corpo non sono possibili senza il concetto vero della *Sostanza*. Ed è per questo appunto che la filosofia moderna non era possibile senza Spinoza, e non si può essere filosofo davvero, senza essere prima spinozista (di mente e di anima). Certo il puro Spinozismo non basta, perchè, a risolvere diffinitivamente il problema della filosofia, si richiede la realtà *sostanziale* degli opposti, e si richiede di più che questi opposti non si svolgano, dirò così, sullo stesso piano o su due linee parallele, ma su piani diversi e di diverso valore. Ma, se non si comincia dal vedere l'identità, la realtà *sostanziale* degli opposti non si può intendere, e molto meno si può intendere il processo ascensivo della verità. Perciò, senza Spinoza, il problema non si risolve.

(1) Lo spirito (come ho dimostrato, in forma diversa, più di

so, non senza fondamento, è stato attribuito al Dio della sapienza, e non senza fondamento è stato ritenuto non potersi adempiere, senza i lumi dello stesso Dio della sapienza.

una volta) non è tale che *in quanto* la sua attività *si distingue* dalla natura e *domina* la natura teoreticamente e praticamente. Questa *distinzione di sè* dalla natura, tanto esterna che interna, e questo duplice *dominio* esercitato sulla medesima, non sono caratteri o attributi che appartengano allo spirito, come ad un subbietto per sè, ma sono l'essenza stessa dell'attività spirituale, o dell'attività, *in quanto attività spirituale*. Distinzione di sè dalla natura esterna ed interna, ecco l'atto fondamentale; processo continuo e crescente di liberazione di sè dalla natura esterna ed interna, ecco la storia dell'attività spirituale. Questa storia si risolve nell'attività metafisica, la quale, distinguendosi assolutamente da tutte le cose dell'universo, ed immedesimandosi, mediante il faticoso lavoro della logica, colla essenza del tutto (coll'attività creatrice immanente), si pone in grado di seguire quest'attività in tutte le forme della natura e dello spirito. Ma finchè l'attività del pensiero è vincolata ai fenomeni della natura o dello spirito, finchè non si è perfettamente disciolta da tutti i ceppi della natura esterna o della sua stessa interna natura; finchè, in somma, il pensiero non si è veracemente e pienamente raccolto nell'attività universale o divina, e non ha fatto, dirò così, sangue suo di tutte le determinazioni contenute nella medesima, la storia dello spirito *umano* non è finita, e le spoglie *mortali* non sono ancora deposte: la vera vita del pensiero filosofico positivo (nel senso nostro) non è ancora cominciata. Aggiungo un' altra sola riflessione. Se la metafisica, o l' attività metafisica, il che è lo stesso, è essenzialmente superiore alla storia, benchè si svolga nel tempo, questo vuol dire che la metafi-

Se c' è cosa adunque assolutamente impossibile, è appunto questa pretesa psicologia eminentemente razionale, ma senza metafisica; psicologia che, per me, ha questo solo di eminente: l' assurdità. E questa medesima è l' assurdità di tutte le altre, così dette, filosofie speciali o scienze filosofiche, senza metafisica.

In quanto alla teologia positiva in particolare, io osservo che nessun teologo positivo ha mai filosofato, ha mai, cioè, tentato di elevare la teologia positiva a teologia più o meno filosofica, senza far capo ad una certa serie di principii metafisici; e non sarebbe difficile dimostrare che la stessa teologia antichissima non si sollevò mai al di sopra della pura e semplice storia degli Dei, senza ricorrere a qualche concetto ontologico, qualunque sia la forma sotto di cui lo abbia fatto intervenire e funzionare nella trattazione del proprio oggetto. E che questa sia davvero una necessità assoluta della teologia positiva, allorchè non si contenta di essere pura e semplice teologia positiva, è cosa che s' intende da sè, perchè in fondo all' oggetto della teologia positiva c' è l' oggetto stesso della metafisica, che è la Verità universale come raccolta in un volume, per esprimermi col divino poeta, cioè, Dio stesso, considerato nella sua unità immanente; e perciò non è

sica ha il diritto di ordinare le sue scoperte, secondo le leggi del processo logico, e non già secondo i dati della cronologia. Così, p. e., se la scoperta del *numero come legge universale* è storicamente anteriore alla scoperta dell'*essere* come *primo principio del tutto*, ciò non vuol dire che la metafisica debba determinare e svolgere prima il concetto pitagorico e poi il concetto parmenideo.

possibile che la teologia positiva si faccia a chiarire filosoficamente il proprio oggetto, ossia, le rappresentazioni religiose della Verità, senza trovarsi, più o meno consciamente, nel campo stesso della metafisica. Egli è vero che la teologia positiva, cedendo a questo istinto profondo della ragione, si avvia alla sua trasformazione in teologia filosofica, o filosofia della religione; ma questa è tutt' altra questione. Nè, del resto, la verità religiosa perde nulla del suo valore, allorchè si converte in verità filosofica. Tutt' altro! Essa acquista in vece la sua vera significazione, il suo vero ed assoluto fondamento, e perviene alla coscienza della sua origine assolutamente razionale o veramente divina.

Ma, anche quando si volesse ammettere che le scienze particolari potessero pervenire alla loro vera perfezione, senza metafisica, ossia potessero discendere, senza il filo di Arianna, fin nelle ultime profondità del loro oggetto rispettivo, queste scienze perfette potrebbero mai, senza trascendere le profondità relative del proprio oggetto particolare, gettar qualche raggio di luce sulla universalità delle cose? Potrebbe la fisica perfetta, la chimica perfetta, e sia pure la psicologia perfetta dirci qualche cosa che non si riferisse soltanto alle profondità relative dell'oggetto proprio, ma che valesse o potesse valere come un principio o veduta universale?

Immaginiamo per un istante che in tutte le isole Filippine noi potessimo aprire delle vie sotterranee, splendidamente illuminate, le quali, con dei larghi gironi, ci guidassero ad esaminare gli strati delle loro ultime profondità rispettive. Ebbene, esaminati questi strati ultimi,

che cosa ci resterebbe a fare? *Revocare gradum*, e riuscir ciascuno a respirare la aure malsane della propria Filippina (1).

(1) Alcuni psicologi credono che lo studio della psicologia possa considerarsi come un ponte di passaggio alla ontologia; o, in altri termini, che la psicologia possa in fine trasformarsi in ontologia. A me pare che il ragionamento di questi psicologi sia, su per giù, il seguente. Studiando lo spirito, noi troviamo i *fenomeni* di esso. In questi fenomeni possiamo scorgere, e scorgiamo certe *leggi*. Queste leggi ci fanno vedere il determinato modo di operare di certe *forze*, di certe *cause*, di certe *energie*, di certe *attività*. Queste forze, queste cause, queste energie, queste attività ci mostrano la loro *forma evolutiva*, il loro *sviluppo*, la loro *analisi* e la loro *sintesi*, e ci mostrano financo la loro *analisi sintetica*, e la loro *sintesi analitica*. Dunque è chiaro (*anzi chiarissimo!*) che dalla psicologia noi possiamo attingere i concetti *ontologici*; e perciò possiamo fare *la conversione* della psicologia in ontologia. Forza e manifestazioni; legge e fenomeni; causa ed effetti; energia, attività, sviluppo; forma evolutiva; sintesi ed analisi: analisi sintetica e sintesi analitica, etc., non è forse questa l'ontologia? Ebbene, dirò francamente, questa psicologia, che crede di convertirsi in ontologia, mi rende immagine della fanciulletta, la quale, maneggiando e rimaneggiando la sua bambola, giocando e rigiocando con essa, finisce col persuadersi che la bambola è figlia sua, non dell'arte che l'ha costruita. Nè mi pare che l'immagine sia fuor di proposito: imperocchè come la fanciulletta (la quale ignora il processo della costruzione della sua bambola), maneggiandola e rimaneggiandola, giocando e rigiocando con essa, arriva a trasformarla in fine in un vero prodotto della sua fantasia infantile, così questa psicologia (la quale ignora la vera prova-

Riprendiamo il filo del nostro ragionamento.

La questione dell'oggetto della filosofia è veramente una questione di vita o di morte per la medesima, perchè si

nienza dei concetti ontologici), maneggiando e rimaneggiando questi concetti, inconsciamente ricevuti da un pensiero superiore, perviene alla fine a cavarne una certa ontologia così sdrucita e malconcia, che ben poco si dissomiglia dal povero giocattolo accomodato ai bisogni della fantasia bambinesca. Io conosco qualche saggio di questa pretesa ontologia occasionale e strizzata dalla psicologia; e forse qualche volta me ne occuperò. Qui mi piace di fare una sola osservazione (la quale veramente non si riferisce agli scritti cui alludo, ma ad una dottrina che ne esprime lo spirito). L'illustre scrittore dell' *Histoire de la Psychologie des Grecs*, lo Chaignet dice così: Quelle que soit la notion que nous nous fassions de l'être en soi, de l'être universel, que nous le concevions comme force ou substance, comme esprit ou matière, *la racine* de cette conception *universelle* et objective ne peut-être que *dans* la notion que nous nous faisons *de nous-mêmes* soit comme substance ou force, comme matière ou esprit (Externa non cognoscit (mens) nisi per ea quae sunt in semetipsa). Toutes les choses que nous cherchons à connaître sont éloignées de nous, toutes, excepté nous-mêmes, qui sommes assurément toujours présents à nous-mêmes (V. p. 4-5). La mia osservazione è questa. È tanto falso che i concetti *universali* siano attinti dalla coscienza *di noi stessi*, che questa coscienza *di noi stessi* non ha, nè può aver luogo, se non in quanto e per quanto ha luogo in noi la coscienza di sè (sia pure *naturale* ed irriflessa) della verità *universale*. Nè con ciò si dà torto al Leibnitz, citato dallo Chaignet; imperocchè è verissimo che la mente non conosce nulla che nelle sue determinazioni e per le sue determina-

tale quale essa è in tutti gli uomini (e perciò tale quale essa è, e deve essere necessariamente, allorchè ci si muove in quella determinata sfera di cose, che sono la materia del pensiero umano in generale) sono oggetti degnissimi della scienza e devono essere studiati anche indipendentemente da ogni considerazione metafisica; imperocchè ogni scienza, prima di essere filosofia, ha dritto di essere scienza particolare e di vivere e di svolgersi come scienza particolare; in quella medesima guisa che ogni uomo, prima di essere uomo maturo, ha dritto di essere giovane e di vivere da giovane. Ma la questione non è questa. La questione è, se la psicologia empirica e la logica empirica, in quanto psicologia empirica e logica empirica, siano e possano chiamarsi filosofia, ovvero siano e debbano chiamarsi scienze particolari. Ora io dico che, se le parole hanno un senso, e se anche la parola *filosofia* deve avere il senso suo, la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. Nè questa è questione di parole o di poca importanza; imperocchè, quando non s'intende bene la particolarità e relatività di queste scienze, e non si dà loro quel valore che hanno, avviene per necessità che i principii particolari e limitati di esse assumono una significazione universale ed assoluta, e così, trasportati in regioni dove essi non entrano, nè possono entrare, ingenerano tale una confusione da disgradarne cento torri di Babele. Allorchè, p. e., nella spiegazione della coscienza religiosa, ovvero nella spiegazione dell'idea di Dio, tale quale essa è nella comunità religiosa, si ricorre al contenuto della psicologia empirica, e si fanno intervenire i puri e semplici elementi dello spirito, tale quale esso

è in tutti gli uomini, e si crede perciò di aver detto tutto, quando si è detto: sensazione, paura, immaginazione, desiderio, etc. etc.; ciò è solo perchè non si sa che cosa è la psicologia empirica, e che cosa è la filosofia. E così similmente, allorchè il fisiologo, facendosi a determinare la natura dell' organismo, ed incontrandosi in una lunga serie di contradizioni, che egli non sa risolvere: (sintesi, che non è semplice sintesi; analisi, che non è semplice analisi; distruzione che non è semplice distruzione; creazione, che non è semplice creazione; fine, che non è semplice fine; mezzi, che non sono semplici mezzi; tutto, che non è semplice tutto; parti, che non sono semplici parti etc. etc.), rifugge spaventato da tutte queste contradizioni, ed anzichè cercare quel concetto che le supera, riduce l'organismo a semplice composizione e decomposizione chimica (come se questi concetti non inchiudessero anch'essi un'altra serie di contradizioni da risolvere), e così rinnega la propria scienza, perchè rimanda l' oggetto di essa alle ricerche della chimica (1), ciò avviene perchè il fisiologo trasporta nella scienza della vita i principii di una logica, che è applicabile soltanto alle cose morte. Io dico adunque che la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. E per le stesse ragioni

(1) Questo rinvio delle questioni *proprie* di una scienza particolare al tribunale di un'altra scienza particolare, ovvero delle questioni *proprie* della filosofia al tribunale di una scienza finita, il che è molto peggio, è un avvenimento curioso, che si verifica ai nostri giorni, e che io non so come si debba chiamare: se insolvibilità scientifica, o bancarotta, o altrimenti.

tale quale essa è in tutti gli uomini (e perciò tale quale essa è, e deve essere necessariamente, allorchè ci si muove in quella determinata sfera di cose, che sono la materia del pensiero umano in generale) sono oggetti degnissimi della scienza e devono essere studiati anche indipendentemente da ogni considerazione metafisica; imperocchè ogni scienza, prima di essere filosofia, ha dritto di essere scienza particolare e di vivere e di svolgersi come scienza particolare; in quella medesima guisa che ogni uomo, prima di essere uomo maturo, ha dritto di essere giovane e di vivere da giovane. Ma la questione non è questa. La questione è, se la psicologia empirica e la logica empirica, in quanto psicologia empirica e logica empirica, siano e possano chiamarsi filosofia, ovvero siano e debbano chiamarsi scienze particolari. Ora io dico che, se le parole hanno un senso, e se anche la parola *filosofia* deve avere il senso suo, la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. Nè questa è questione di parole o di poca importanza; imperocchè, quando non s'intende bene la particolarità e relatività di queste scienze, e non si dà loro quel valore che hanno, avviene per necessità che i principii particolari e limitati di esse assumono una significazione universale ed assoluta, e così, trasportati in regioni dove essi non entrano, nè possono entrare, ingenerano tale una confusione da disgradarne cento torri di Babele. Allorchè, p. e., nella spiegazione della coscienza religiosa, ovvero nella spiegazione dell' idea di Dio, tale quale essa è nella comunità religiosa, si ricorre al contenuto della psicologia empirica, e si fanno intervenire i puri e semplici elementi dello spirito, tale quale esso

è in tutti gli uomini , e si crede perciò di aver detto tutto, quando si è detto : sensazione , paura, immaginazione , desiderio, etc. etc. ; ciò è solo perchè non si sa che cosa è la psicologia empirica, e che cosa è la filosofia. E così similmente, allorchè il fisiologo, facendosi a determinare la natura dell' organismo , ed incontrandosi in una lunga serie di contradizioni, che egli non sa risolvere: (sintesi, che non è semplice sintesi; analisi, che non è semplice analisi ; distruzione che non è semplice distruzione; creazione, che non è semplice creazione; fine, che non è semplice fine; mezzi, che non sono semplici mezzi; tutto, che non è semplice tutto; parti, che non sono semplici parti etc. etc.), rifugge spaventato da tutte queste contradizioni, ed anzichè cercare quel concetto che le supera, riduce l'organismo a semplice composizione e decomposizione chimica (come se questi concetti non inchiudessero anch'essi un'altra serie di contradizioni da risolvere), e così rinnega la propria scienza, perchè rimanda l' oggetto di essa alle ricerche della chimica (1), ciò avviene perchè il fisiologo trasporta nella scienza della vita i principii di una logica, che è applicabile soltanto alle cose morte. Io dico adunque che la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. E per le stesse ragioni

(1) Questo rinvio delle questioni *proprie* di una scienza particolare al tribunale di un'altra scienza particolare , ovvero delle questioni *proprie* della filosofia al tribunale di una scienza finita, il che è molto peggio, è un avvenimento curioso, che si verifica ai nostri giorni, e che io non so come si debba chiamare: se insolvibilità scientifica, o bancarotta, o altrimenti.

tale quale essa è in tutti gli uomini (e perciò tale quale essa è, e deve essere necessariamente, allorchè ci si muove in quella determinata sfera di cose, che sono la materia del pensiero umano in generale) sono oggetti degnissimi della scienza e devono essere studiati anche indipendentemente da ogni considerazione metafisica; imperocchè ogni scienza, prima di essere filosofia, ha dritto di essere scienza particolare e di vivere e di svolgersi come scienza particolare; in quella medesima guisa che ogni uomo, prima di essere uomo maturo, ha dritto di essere giovane e di vivere da giovane. Ma la questione non è questa. La questione è, se la psicologia empirica e la logica empirica, in quanto psicologia empirica e logica empirica, siano e possano chiamarsi filosofia, ovvero siano e debbano chiamarsi scienze particolari. Ora io dico che, se le parole hanno un senso, e se anche la parola *filosofia* deve avere il senso suo, la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. Nè questa è questione di parole o di poca importanza; imperocchè, quando non s'intende bene la particolarità e relatività di queste scienze, e non si dà loro quel valore che hanno, avviene per necessità che i principii particolari e limitati di esse assumono una significazione universale ed assoluta, e così, trasportati in regioni dove essi non entrano, nè possono entrare, ingenerano tale una confusione da disgradarne cento torri di Babele. Allorchè, p. e., nella spiegazione della coscienza religiosa, ovvero nella spiegazione dell' idea di Dio, tale quale essa è nella comunità religiosa, si ricorre al contenuto della psicologia empirica, e si fanno intervenire i puri e semplici elementi dello spirito, tale quale esso

è in tutti gli uomini, e si crede perciò di aver detto tutto, quando si è detto: sensazione, paura, immaginazione, desiderio, etc. etc.; ciò è solo perchè non si sa che cosa è la psicologia empirica, e che cosa è la filosofia. E così similmente, allorchè il fisiologo, facendosi a determinare la natura dell' organismo, ed incontrandosi in una lunga serie di contradizioni, che egli non sa risolvere: (sintesi, che non è semplice sintesi; analisi, che non è semplice analisi; distruzione che non è semplice distruzione; creazione, che non è semplice creazione; fine, che non è semplice fine; mezzi, che non sono semplici mezzi; tutto, che non è semplice tutto; parti, che non sono semplici parti etc. etc.), rifugge spaventato da tutte queste contradizioni, ed anzichè cercare quel concetto che le supera, riduce l'organismo a semplice composizione e decomposizione chimica (come se questi concetti non inchiudessero anch'essi un'altra serie di contradizioni da risolvere), e così rinnega la propria scienza, perchè rimanda l' oggetto di essa alle ricerche della chimica (1), ciò avviene perchè il fisiologo trasporta nella scienza della vita i principii di una logica, che è applicabile soltanto alle cose morte. Io dico adunque che la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. E per le stesse ragioni

(1) Questo rinvio delle questioni *proprie* di una scienza particolare al tribunale di un'altra scienza particolare, ovvero delle questioni *proprie* della filosofia al tribunale di una scienza finita, il che è molto peggio, è un avvenimento curioso, che si verifica ai nostri giorni, e che io non so come si debba chiamare: se insolvibilità scientifica, o bancarotta, o altrimenti.

tale quale essa è in tutti gli uomini (e perciò tale quale essa è, e deve essere necessariamente, allorchè ci si muove in quella determinata sfera di cose, che sono la materia del pensiero umano in generale) sono oggetti degnissimi della scienza e devono essere studiati anche indipendentemente da ogni considerazione metafisica; imperocchè ogni scienza, prima di essere filosofia, ha dritto di essere scienza particolare e di vivere e di svolgersi come scienza particolare; in quella medesima guisa che ogni uomo, prima di essere uomo maturo, ha dritto di essere giovane e di vivere da giovane. Ma la questione non è questa. La questione è, se la psicologia empirica e la logica empirica, in quanto psicologia empirica e logica empirica, siano e possano chiamarsi filosofia, ovvero siano e debbano chiamarsi scienze particolari. Ora io dico che, se le parole hanno un senso, e se anche la parola *filosofia* deve avere il senso suo, la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. Nè questa è questione di parole o di poca importanza; imperocchè, quando non s'intende bene la particolarità e relatività di queste scienze, e non si dà loro quel valore che hanno, avviene per necessità che i principii particolari e limitati di esse assumono una significazione universale ed assoluta, e così, trasportati in regioni dove essi non entrano, nè possono entrare, ingenerano tale una confusione da disgradarne cento torri di Babele. Allorchè, p. e., nella spiegazione della coscienza religiosa, ovvero nella spiegazione dell' idea di Dio, tale quale essa è nella comunità religiosa, si ricorre al contenuto della psicologia empirica, e si fanno intervenire i puri e semplici elementi dello spirito, tale quale esso

è in tutti gli uomini, e si crede perciò di aver detto tutto, quando si è detto: sensazione, paura, immaginazione, desiderio, etc. etc.; ciò è solo perchè non si sa che cosa è la psicologia empirica, e che cosa è la filosofia. E così similmente, allorchè il fisiologo, facendosi a determinare la natura dell' organismo, ed incontrandosi in una lunga serie di contradizioni, che egli non sa risolvere: (sintesi, che non è semplice sintesi; analisi, che non è semplice analisi; distruzione che non è semplice distruzione; creazione, che non è semplice creazione; fine, che non è semplice fine; mezzi, che non sono semplici mezzi; tutto, che non è semplice tutto; parti, che non sono semplici parti etc. etc.), rifugge spaventato da tutte queste contradizioni, ed anzichè cercare quel concetto che le supera, riduce l'organismo a semplice composizione e decomposizione chimica (come se questi concetti non inchiudessero anch'essi un'altra serie di contradizioni da risolvere), e così rinnega la propria scienza, perchè rimanda l' oggetto di essa alle ricerche della chimica (1), ciò avviene perchè il fisiologo trasporta nella scienza della vita i principii di una logica, che è applicabile soltanto alle cose morte. Io dico adunque che la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. E per le stesse ragioni

(1) Questo rinvio delle questioni *proprie* di una scienza particolare al tribunale di un'altra scienza particolare, ovvero delle questioni *proprie* della filosofia al tribunale di una scienza finita, il che è molto peggio, è un avvenimento curioso, che si verifica ai nostri giorni, e che io non so come si debba chiamare: se insolvibilità scientifica, o bancarotta, o altrimenti.

dice, e può quindi costringerle a svelare quella verità che in esse si asconde. Ora E. Kant, allorchè si fece al affrontare il problema della conoscenza, non era in questa condizione del giudice che, colla sua autorità e colla legge alla mano, sforza i testimoni a deporre la verità. Per trovarsi in questa condizione, Egli avrebbe dovuto prima affrontare e risolvere da suo pari il problema metafisico dei suoi grandi antecessori. Kant, in vece, deviò assolutamente da questo problema, perchè era sua opinione che in tutta la sua storia la metafisica non fosse altro che una vicenda di dispute interminabili, anzi un' arena di giuochi di forza, sulla quale nessun combattente avesse potuto mai conquistare un palmo solo di terreno ed assicurarne il possesso definitivo. Questo giudizio ingiustissimo e spietato, dinanzi al quale, se fosse vero, cadrebbero e si disperderebbero come nebbia al vento tutte le maggiori glorie del pensiero filosofico anteriore a Kant; questo sì alto e profondo disprezzo e della storia e della ragione, da far trasalire nelle loro tombe le ossa di Parmenide e di Platone, di Aristotele e di Agostino, di Tommaso e di Bruno, di Cartesio e di Leibnitz, mise E. Kant nella impossibilità assoluta di considerare la conoscenza nella sua unità e nel suo fondamento, e lo condannò a cercare soltanto le diverse forme della medesima, lo condannò, cioè, a comportarsi rispetto alla conoscenza in quel modo stesso in cui lo scienziato empirico è costretto a comportarsi relativamente all' oggetto proprio, disperdendosi nella molteplicità delle forme fenomenali e perdendo sempre più di vista quell' unità, in cui esse si appuntano ed in cui soltanto possono trovare la

loro significazione e la loro verità. Per la qual cosa, facendosi a descrivere, a spiegare e a valutare il sapere *umano*, E. Kant non potè muoversi che nella stessa posizione del sapere che egli prese a studiare; nè potè accorgersi che tutta la sua critica, in fin delle fini, non poteva menare a nessuna conclusione. E per verità, qual'è la conclusione a cui può menare la critica del pensiero umano, in quanto umano? Se il pensiero umano, *in quanto umano*, è lì duro e fissato dirimpetto alle cose, questo vuol forse dire che il pensiero, presto o tardi che sia, non possa piegarsi dinanzi a qualche cosa di più alto, non possa innalzarsi all'unità del tutto, e cercare e trovare, in questa unità e nello sviluppo stesso di essa, il principio di se stesso e di tutta la realtà? Dal perchè il Messia non è ancora venuto, nè può venire per gli ebrei (per quel pensiero che si oppone alla realtà e non sa uscire da questa opposizione), ciò forse vuol dire che non sia venuto, nè possa venire per nessuno? (neppure per quel pensiero che si solleva al di sopra di se stesso *in quanto umano*?) In altri termini, allorchè il sapere umano, *in quanto umano*, è riuscito a dimostrare la propria impotenza, ha con ciò forse dimostrato l'impossibilità della scienza vera, ossia, l'impossibilità della coscienza della verità nel mondo? Il riuscire a dire: *non si può*, in una certa vita del pensiero, esclude forse il dire: *eppur si può*, in una vita superiore?

Egli è chiaro adunque che il problema dell'attività *conoscitiva*, o dell'attività *in quanto è conoscenza*, presuppone il problema dell'attività in generale; e che per-

ciò non è possibile sapere che cosa sia la conoscenza, se prima non si sia ben determinato il concetto dell'attività in generale. Sicchè, a dare uno sguardo anche rapidissimo, sulla dottrina di Kant, noi dobbiamo prima rispondere a questa domanda: che cosa è *l'attività in generale?*

Ebbene l' attività, in quanto attività *in generale*, non è (nè può essere considerata come) *attività*, se non pone *un reale* (sia pure in forma fugace), e se, ponendo questo *reale*, non pone *se stessa* come causa efficiente di questo *reale* medesimo. In altre parole, l' attività, dovunque sia, e qualunque essa sia (alta o bassa, spirituale o materiale) è attività, solo *perchè* ed *in quanto* fa qualche cosa, e, facendo questo qualche cosa, pone se stessa appunto così: come faciente questo qualche cosa. Noi diciamo che l'attività non è tale che in quanto si determina, e, determinandosi, stabilisce se stessa e si afferma nella propria determinazione; ed immedesima così se stessa colla propria determinazione e la propria determinazione con se stessa. Il che vuol dire che nell' essenza stessa dell' attività c'è questa duplice posizione, che è una sola ed unica posizione: c' è la posizione di sè come causa speciale di un qualche cosa di speciale, e c'è la conciliazione, più o meno profonda, di questi termini, in cui essa stessa si scinde. Uno di questi due termini è l'effetto, l'altro è l'efficiente. E quale è l'effetto, tal'è l'efficiente; qual'è l'efficiente, tal'è l'effetto. Effetto materiale, causa materiale; causa spirituale, effetto spirituale. Quanto più alto è l'effetto, più alta è la causa; quanto più alta è la causa, più alto è l'effetto. E come non si può dire che l'effetto sia indipendente

dalla causa, od abbia in sè qualche cosa che da quella non derivi; così non si può dire che la causa sia indipendente dal proprio effetto od abbia in sè qualche cosa che nell' effetto non si manifesti. Causa ed effetto sono come anima e corpo: lo sviluppo dell'una è relativo allo sviluppo dell'altro, e lo sviluppo dell'altro è relativo allo sviluppo dell' una. Ciò che non si percepisce, nè si può percepire *sensibilmente* in questo duplice sviluppo, è l'attività stessa che si sdoppia in interno ed esterno, in principio e conseguenze, in sostanza e modi, in causa ed effetti (1). Ma dal perchè l'attività in se stessa non si percepisce e non si può percepire *sensibilmente*, ciò non vuol dire che essa non sia, nè sia in essa il fondamento assoluto di tutto l'universo. L'attività, così considerata, non è *il fatto*, nè il *faciente*, non è il creato, nè il creante; ma è il *Fare*, il *Creare*. E, d' altra parte, il *Fare*, il *Creare* non è, nè può essere, che in quanto è unità attiva e positiva tanto del fatto che di se stesso come fa-

(1) Diciamo che l' attività creatrice non si percepisce sensibilmente: ma questo va inteso solo per rispetto alla coscienza comune, *in quanto coscienza puramente finita*; imperocchè, se consideriamo la coscienza umana in quanto coscienza religiosa (la quale non si confonde colla coscienza puramente finita), si deve anzi dire che l' attività creatrice è realmente sensibile *ed è sentita* appunto da questa coscienza o in questa coscienza. Che cos'è la religione, se non è la rappresentazione ed *il sentimento* dell'attività assoluta, in una qualsiasi delle sue forme? Chi *non sente Dio*, in nessun modo e in nessuna forma, è un disgraziato.

ciente, tanto del creato che di se stesso come creante. Ecco un esempio. Dante fa la divina commedia, ma non fa soltanto la divina commedia, perchè, facendo la divina commedia, fa se stesso come Dante; e non fa se stesso come Dante che facendo appunto la divina commedia. Dante e la divina commedia sono come anima e corpo: a misura che vien fuori la divina commedia, vien fuori e si svolge l'attività poetica di Dante; ed a misura che vien fuori e si svolge l'attività poetica di Dante, vien fuori e si svolge la divina commedia. Al di sopra (ma non al di fuori) della divina commedia e di Dante non c'è altro che quell' attività poetica che fa Dante e la divina commedia, e facendo l' uno, fa l' altra, e facendo l' altra fa l' uno. Il che vuol dire che tanto la divina commedia che Dante stesso sono due risultati simultanei e correlativi, due prodotti gemelli; i quali si svolgono di conserva, progrediscono di pari passo; e non vengono al mondo, e non si svolgono di pari passo, se non *perchè*, ed *in quanto*, in essi risultati o prodotti, si afferma e si svolge quell' attività poetica, che venne al mondo in Italia, in quel determinato tempo, in quelle determinate circostanze (e si dica pure: *per quelle* determinate circostanze; non però *da quelle* determinate circostanze).

Mi spiego più chiaramente. Il principio del tutto non è tale che in quanto è causa, ma non è causa che in quanto è causa di un determinato effetto, e perciò è posizione di se stesso appunto come questa causa *determinata* di effetto *determinato*. Ed è naturale che il principio del tutto non può porre un effetto più alto, se non pone se stesso come causa più alta. Questo causare, che

è assoluto causare, che è causare le cose e causare se stesso; questo causare come sviluppo di se stesso; quest' attività assoluta, in somma, che pone i suoi termini e li concilia, e che, posti e conciliati due termini inferiori, pone e concilia due termini immediatamente più alti, e così sempre, in sino a che non perviene alla coscienza di se stessa, e pone così gli ultimi suoi termini (coscienza e verità, ossia, se stessa in quanto coscienza di se stessa come verità); quest' attività assoluta, così intesa, è il supremo concetto della metafisica. E, posto questo supremo concetto metafisico, è vano discutere di creazione nel vecchio senso della parola, ovvero di evoluzione nel nuovo senso della medesima (1). Posto questo supremo concetto, non si può parlare più nè di miracolo, nè di evoluzione, ma si può solo studiare ed intendere la realtà naturale e la realtà umana come l' evoluzione (temporale o eterna, questa è un' altra questione) (2), sempre ascendente

(1) Sono note fra noi le ultime parole che scrisse il nostro sempre compianto Prof. Tommasi, che Egli compendiò nel famoso dilemma: *o evoluzione*, o *miracolo*. Questo dilemma del Tommasi richiama alla mente un altro dilemma molto più famoso; quello di Wolfio: *Inter nihilum et aliquid non datur medium*. Ma come il dilemma wolfiano si risolve da sè dinanzi al concetto del *divenire*, che è appunto il *medium* tra *il nulla* e *il qualcosa*, così il dilemma del Tommasi si dilegua dinanzi al concetto dello *sviluppo della creazione*, che è a sua volta il *medium* tra *il miracolo* e *l'evoluzione*.

(2) Ognun sa che tanto la speculazione aristotelica, nella filosofia antica, che la speculazione egheliana, nella filosofia moder-

del *soprareale*, come l'evoluzione *del miracolo* (non più, già s' intende, quello dei teologi positivi). Questo concetto dell'attività creativa come *sviluppo di se stessa* è al di so-

na, arrivano ad un medesimo risultato intorno alla questione della eternità o non eternità della natura. La dottrina di Aristotele è che l'universo materiale tutto quanto esiste *ab eterno* ed esisterà *in eterno*. Le ragioni su cui si fonda Aristotele (e che i naturalisti farebbero tanto bene a conoscere e a meditare davvero) sono raccolte ed esposte lucidissimamente in un breve scritto di E. Zeller (*Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt*. Berlin, 1878). La dottrina dell'Hegel è la stessa, e le ragioni di essa sono in tutto il suo sistema. Tra gli espositori e continuatori dell'Hegel è stato il Michelet quegli che più spesso è ritornato con nuovi argomenti a sostenere l' evoluzione naturale come puramente *ideale*, e perciò l'eternità di tutta la natura, a cominciare dalle prime manifestazioni della creazione materiale in sino a quella creazione che ha luogo nell'uomo, considerato come spirito puramente individuale e *naturale*. Qui, s' intende da sè, non è il caso di esporre queste ragioni o di aggiungerne delle altre; tanto più che la dottrina che sosteniamo in questo scritto sta da sè ed è indipendente dalla soluzione che si debba o voglia dare al problema della eternità o non eternità di tutta la natura. Certa cosa è che l'attività conoscitiva presuppone dinanzi a sè come già compiute tutte le forme possibili della creazione naturale, e non è cosa facile il dimostrare, o comecchessia sostenere che la realtà naturale, presupposta dall'attività conoscitiva, sia venuta al mondo a pezzo a pezzo (quando non si voglia ricorrere al *Deus ex machina*; e quando si rifletta all'ordinamento sistematico del tutto). Ma ciò che io qui voglio dire è soltanto questo. Che i naturalisti,

pra di tutti i sistemi unilaterali, è al di sopra di ogni vista corta (di una o di più spanne). Questo concetto non è stato confutato, nè può essere confutato. Si può intendere, o non intendere, ecco tutto: confutarlo è impossibile.

senza sapere se ci sia o no un'origine temporale, si facciano a cercare e l'origine della terra e l'origine del cielo sta arcibenissimo. Le ricerche dei naturalisti non possono non esser feconde, e quand' anco esse non menino a qualsiasi risultato certo, pure giovano sempre; perchè contribuiscono ad agitare l'attività scientifica, la fortificano ed acuiscono, e le fanno acquistare una coscienza sempre più chiara di se stessa, delle sue difficoltà e dei suoi bisogni. Ma che un filosofo, si faccia a cercare l'origine di cose, di cui non ha il concetto, mentre in vece e innanzi tutto dovrebbe farsi a cercare appunto questo concetto, giacchè la questione dell'origine non può venire che in secondo luogo: questo è un procedere che a me pare assolutamente irrazionale ed antifilosofico. Il Rosmini, p. e., nel *Nuovo Saggio* dice: « Io non cerco ora che cosa sieno queste idee; ma, *checchè si sieno*, io domando: onde queste si producono, o per quale cagione si trovano nello spirito umano? » Il Rosmini si contenta di presupporre niente altro che la « notizia comune che a nessuno non manca » intorno alle idee, ma non si accorge che appunto questa notizia comune è quella che non gli fa vedere di che cosa si tratta, allorchè si parla di idee. Il che è tanto vero che parla *di idee* e *di spirito*, e di idee che si trovano *nello* spirito, come se lo spirito fosse un recipiente, e le idee vi fossero messe dentro non si sa da chi e in che modo. La questione vera è di sapere che cosa sia l'idea, perchè saputo ciò, tutto il resto vien da sè. Quando non si procede così, si segue la via dello scienziato empirico, il quale, pure ignorando del tutto che

Ed è impossibile, perchè il contenuto di questo concetto (l'attività creatrice o assoluta) è, dirò così, la stessa evidenza in persona, è la presenza e l' evidenza di

cosa sia, p. e., la natura umana, si fa a cercare l' origine dell' uomo; senza notare, che, così procedendo, egli si pone in contradizione con se stesso e con tutte le esigenze della scienza sperimentale, e non fa che rendere sempre più evidente l' impotenza della medesima. Del che veramente si accorge alla fine (e questo è il più alto risultato) la stessa scienza empirica. Di fatti la scienza empirica, a breve o a lungo andare, finisce sempre col *rinviare* le questioni che da sè non può risolvere (quali, oltre a quelle di fatto, può risolvere?) ad un tribunale diverso dal suo. Così l'Haeckel, p. e., *rinvia* la questione dell'origine della materia al tribunale della fede. E così similmente la maggioranza dei psicologi empirici, quando è arrivata a capire la difficoltà delle questioni sulla natura o sull'origine della psiche, fa di queste questioni una bella e disinvolta girata al sentimento religioso; ripetendo sempre il detto dell'Haeckel: dove finisce la scienza comincia la fede. (Bella scienza davvero quella che si trova al di sotto della fede!) E però questa maggioranza non capisce due cose, anzi tre. La prima è: che scienza sia quella che rinvia ad altra autorità le proprie questioni. La seconda è: come mai una scienza che non sa che cosa dire (che pesci pigliarsi) sulla natura ed origine della materia, o sulla natura ed origine della psiche, possa arrogarsi il dritto di *stabilire il tribunale* che deve risolvere queste questioni. La terza è: che *dignità* di tribunale scientifico sia quella, che rimanda lo spirito desioso di verità e di luce agli articoli del *credo*. (E che dire poi di quelli che cantano le lodi della *psicologia moderna* appunto per questo rimando?!)

Dio in tutte le cose. È inutile dire che, per vedere questa presenza o evidenza di Dio in tutte le cose, bisogna *pensare*. Ma, *pensando davvero*, non si può non convincersi che l'attività assoluta non ha bisogno di un subbietto, perchè essa stessa è subbietto a se medesima, ed è principio di ogni subbiettività e di ogni obbiettività (1). Di più non si può non vedere che, se da una parte l'attività assoluta non esiste e non può esistere *immediatamente* come attività pensante, nel senso psicologico di questa espressione,

(1) La rappresentazione comune non si contenta dell'attività creatrice come principio e fondamento di tutto l'universo. Essa sente il bisogno di un subbietto, di un sostrato, e, direi quasi, di un piedestallo, su cui l'attività creatrice possa reggersi ed affermarsi come tale. La rappresentazione comune è quella stessa degl' Indiani, che ponevano l' universo sul dosso di un elefante, e sotto l'elefante una tartaruga come base e sostegno del medesimo.

Allorchè si ragiona di questa o di quella forma *speciale* dell'attività creatrice, la ricerca del subbietto può avere ed ha realmente un senso; perchè ogni forma *speciale* dell'attività creatrice ha davvero il suo principio e fondamento nell'attività assoluta, considerata *in generale*. Ma, quando si parla dell'attività assoluta considerata in se stessa, la questione del principio o fondamento, o, come si dice, *del subbietto* di essa, è assolutamente ridicola, e non la può fare se non chi ignori del tutto di che cosa parla.

Allorchè, p. e., si discorre di quell' attività che è la coscienza umana, si può benissimo cercare quale sia il subbietto della medesima, perchè quest' attività non è l'attività primitiva ed originaria nella sua forma generale o metafisica, bensì è quest'attività medesima nella forma propria della coscienza o *in quanto coscienza*.

fenomeni congeneri, e non ci sono che individui, nei quali si *ripete eternamente* il medesimo principio. Anche nelle forme più alte del regno animale, l'attività della natura è sempre involuta e come seppellita in una forma separata, ed è sempre impotente a raccogliersi in se stessa o nella sua entità universale. La distinzione *di Sè* dal proprio corpo, la distinzione *di Sè* dai movimenti dell'anima propria sono affatto impossibili nel regno animale; perchè, anche nella più perfetta forma dell'animalità, l'attività naturale non è in grado di sprigionarsi dalla forma esteriore — temporale e spaziale — e non può mai affrancarsi dalla esterna necessità. Da ciò si scorge chiaramente l'impossibilità del pensiero nel mondo naturale; giacchè un pensiero qualunque, sia anche il più indeterminato e il più povero, non ha nè può aver luogo senza il libero sollevarsi dell'attività pensante al di sopra dei limiti del tempo e dello spazio (1). Ma, se l'attività pensante non è possibile nella

creazione. Ciò che non fa vedere la creazione continua nelle cose è che le si considerano come *fatte e messe lì*, mentre una cosa *fatta* e che non sia un continuo rifacimento o una continua riaffermazione del proprio contenuto e di sè stessa nè c'è, nè si può pensare.

(1) Non è già che l'occhio della coscienza sia sempre rivolto all'universale, all'eterno o all'infinito, ma il fatto è che, senza un qualcosa di universale, di eterno o d'infinito, *distinto dal particolare, dal temporaneo e dal finito*, il pensiero non è possibile. Il pensiero perciò è *essenzialmente* o *radicalmente* infinito, benchè questa sua *infinitezza essenziale* o *radicale* non abbia la sua vera e reale esistenza che nello spirito assoluto, ossia, nello spirito *in quanto assoluto*.

natura, non bisogna però credere che la creazione naturale non chiuda in sè il medesimo processo, e dirò così, il medesimo ritmo dell'attività pensante. Basta dare uno sguardo solo (uno sguardo, già s'intende, della ragione che ha coscienza delle sue leggi) alla creazione naturale per accorgersi immediatamente che, in qualunque forma della natura, noi non troviamo mai un solo fenomeno, il quale non porti in sè a suo modo e non manifesti come può un'essenza eterna ed immutabile. Non ci sono fenomeni vuoti di essenza, ma sempre *phaenomena bene fundata*, e questo fondamento è sempre in una determinata ed eterna energia della natura. La produttività naturale non è dunque una produttività puramente fenomenale o di semplici accidenti: la produttività naturale è essenziale e sostanziale. Non si ripete effetto alcuno in natura, in cui non si riaffermi la causa naturale; non ha luogo nessun fenomeno, che in sè non celebri la legge della natura; non avviene nessun progresso nella esteriorità sensibile, che non indichi un progresso correlativo nella intimità stessa dell'attività naturale. Che cosa vuol dire tutto ciò? Vuol dire che la produzione naturale non è mai una produzione unica od unilaterale (puramente ideale, o puramente sensibile), ma è sempre una produzione *duplice* ed *una* nello stesso tempo. È *duplice*, perchè pone il fenomeno e la sua essenza; pone la manifestazione e la legge; pone la realtà e il suo fondamento; pone l' effetto e la sua causa; pone l' individuo e la sua specie; pone l'oggetto e il suo concetto. È *una*, perchè in questa produzione non ci sono due atti differenti e successivi, ma un atto unico, che fa e pone nel tempo stesso due termini

fenomeni congeneri, e non ci sono che individui, nei quali *si ripete eternamente* il medesimo principio. Anche nelle forme più alte del regno animale, l'attività della natura è sempre involuta e come seppellita in una forma separata, ed è sempre impotente a raccogliersi in se stessa o nella sua entità universale. La distinzione *di Sè* dal proprio corpo, la distinzione *di Sè* dai movimenti dell'anima propria sono affatto impossibili nel regno animale; perchè, anche nella più perfetta forma dell'animalità, l'attività naturale non è in grado di sprigionarsi dalla forma esteriore — temporale e spaziale — e non può mai affrancarsi dalla esterna necessità. Da ciò si scorge chiaramente l'impossibilità del pensiero nel mondo naturale; giacchè un pensiero qualunque, sia anche il più indeterminato e il più povero, non ha nè può aver luogo senza il libero sollevarsi dell'attività pensante al di sopra dei limiti del tempo e dello spazio (1). Ma, se l'attività pensante non è possibile nella

creazione. Ciò che non fa vedere la creazione continua nelle cose è che le si considerano come *fatte e messe lì*, mentre una cosa *fatta* e che non sia un continuo rifacimento o una continua riaffermazione del proprio contenuto e di sè stessa nè c'è, nè si può pensare.

(1) Non è già che l'occhio della coscienza sia sempre rivolto all'universale, all'eterno o all'infinito, ma il fatto è che, senza un qualcosa di universale, di eterno o d'infinito, *distinto dal particolare, dal temporaneo e dal finito*, il pensiero non è possibile. Il pensiero perciò è *essenzialmente* o *radicalmente* infinito, benchè questa sua *infinitezza essenziale* o *radicale* non abbia la sua vera e reale esistenza che nello spirito assoluto, ossia, nello spirito *in quanto assoluto*.

natura, non bisogna però credere che la creazione naturale non chiuda in sè il medesimo processo, e dirò così, il medesimo ritmo dell'attività pensante. Basta dare uno sguardo solo (uno sguardo, già s'intende, della ragione che ha coscienza delle sue leggi) alla creazione naturale per accorgersi immediatamente che, in qualunque forma della natura, noi non troviamo mai un solo fenomeno, il quale non porti in sè a suo modo e non manifesti come può un'essenza eterna ed immutabile. Non ci sono fenomeni vuoti di essenza , ma sempre *phaenomena bene fundata* , e questo fondamento è sempre in una determinata ed eterna energia della natura. La produttività naturale non è dunque una produttività puramente fenomenale o di semplici accidenti : la produttività naturale è essenziale e sostanziale. Non si ripete effetto alcuno in natura, in cui non si riaffermi la causa naturale ; non ha luogo nessun fenomeno, che in sè non celebri la legge della natura ; non avviene nessun progresso nella esteriorità sensibile , che non indichi un progresso correlativo nella intimità stessa dell'attività naturale. Che cosa vuol dire tutto ciò ? Vuol dire che la produzione naturale non è mai una produzione unica od unilaterale (puramente ideale, o puramente sensibile) , ma è sempre una produzione *duplice* ed *una* nello stesso tempo. È *duplice*, perchè pone il fenomeno e la sua essenza; pone la manifestazione e la legge; pone la realtà e il suo fondamento ; pone l' effetto e la sua causa ; pone l' individuo e la sua specie ; pone l'oggetto e il suo concetto. È *una*, perchè in questa produzione non ci sono due atti differenti e successivi, ma un atto unico , che fa e pone nel tempo stesso due termini

opposti (l'uno finito e passeggiero, l'altro infinito ed eterno); e, facendo e ponendo l'uno, fa e pone l'altro, e viceversa. Ecco qui un moscerino che svolazza dinanzi ai miei occhi. Non è evidente che in questo piccolo corpicciuolo l'attività naturale riafferma ancora una volta tutta quella serie ordinata di funzioni fisiologiche e psichiche che sono l' essenza e il principio del piccolo insetto? Non c'è forse in questo piccolo insetto un'attività costante ed un laboratorio meraviglioso, in cui natura discorre e riproduce in forma sensibile i suoi eterni principii? E che cosa è questo discorrere e riprodurre i proprii eterni principii, se non pensiero infinito e volontà infinita, anzi unità indissolubile di pensiero infinito e di volontà infinita? E, se noi ci facciamo a considerare anche le forme più astratte ed indeterminate della materia, non troviamo forse (e per lo meno!) un'energia che *dura* e *si spazia?* Ora che cosa è il *durare* e lo *spaziarsi* dell'energia, se non l'affermarsi e il realizzarsi di un principio universale ed eterno (dell'energia appunto) in una forma esteriore? (1)

(1) Zeller afferma contro di Hegel che l'essenza delle cose non è l'idea. Ma a me pare che, per giustificare quest' affermazione, sia assolutamente indispensabile stabilir prima *quali siano* le determinazioni o i principii dell' idea in generale e senza nessuna distinzione, e *quali siano* le determinazioni o i principii delle cose in generale e senza nessuna distinzione. Imperocchè solo *dopo di ciò* si può affermare legittimamente (specie quando chi afferma si chiama Eduardo Zeller!) che l'idea in generale e senza nessuna distinzione è *altro* dalle cose in generale e senza nessuna distinzione; e che le cose in generale e senza nessuna distinzione

Ma, d' altra parte, se quest' attività che pone sempre un principio universale ed eterno in forma sensibile, che manifesta e depone nel tempo e nello spazio le sue energie infinite , non si distacca dalla realtà sua *in quanto natura* . non rientra in se stessa e non si discerne da tutto il mondo sensibile esterno ed interno, la sua *libera esistenza* non è possibile. Imperocchè la *libera esistenza* dell' attività creatrice, che si manifesta nelle infinite forme della natura, e il discernersi di essa da tutte queste forme, e il suo sollevarsi sulle medesime sono perfettamente la stessa cosa. Perchè adunque l'attività creatrice si affermi *nella sua universalità*, perchè esista *liberamente* , perchè abbia la sua propria *individualità* appunto come attività *universale*, si richiede la coscienza umana. Il nascimento della coscienza umana e l'affermarsi dell' attività creatrice come coscienza o in quanto coscienza non sono due avvenimenti , ma un avvenimento solo : il grande avvenimento della *ctisofania* o *tipogenia*. Ed , intendendo bene *quest' apparire* della

sono *altro* dall'idea in generale e senza nessuna distinzione. Ora lo Zeller non ha fatto tutto questo. Eppure sarebbe stato un gran bene per la filosofia , se lo Zeller lo avesse fatto. Intanto quel che noi sappiamo è che tutti i filosofi che si son messi di buzzo buono a stabilire la natura della realtà *in generale* o han trovato *l' idea* , o han trovato almeno un qualche *momento dell' idea* , che essi hanno scambiato *coll'idea medesima*. Ma che altri abbia scoperto un principio *veramente universale fuori dell'idea*, nessuno storico della filosofia , e molto meno l' illustre Zeller , lo potrebbe affermare.

creazione, questa generazione *dei tipi*, si può vedere come solo nella coscienza umana la creazione è reale, compiuta e vera creazione; è assoluta e veramente originale e libera creativa od inventiva (1). E per verità, in tutte le forme della natura, la creazione non va mai al di là dell'individuo sensibile. Anche nelle specie più perfette del regno animale, l' attività creatrice non perviene mai alla posizione della specie *in quanto specie*. Il processo della generazione ha questa tendenza e questo fine; ma la tendenza non raggiunge mai la sua meta, il fine della generazione non è mai attuato. A questo individuo succede quest'altro, e a quest'altro un altro, e così sempre. L'ideale della natura è sempre un ideale, e perciò la natura si ripete da capo eternamente: si rinnova sempre, ma è sempre la stessa *sostanzialmente* (2). L'universale

(1) Il nostro Gioberti ha sempre discorso di questa creativa o inventiva ideale, ma non ha veduto che questa creativa o inventiva ideale non è una facoltà dello spirito o della ragione, ma è lo spirito stesso, è la stessa ragione. Se il Gioberti avesse potuto vedere che questa creativa è l'essenza stessa della ragione, si sarebbe accorto che la distinzione della ragione in ragione creata e ragione increata è un'assoluta assurdità; perchè la ragione è essenzialmente creatrice, e perciò non può esser creata.

(2) Dico *sostanzialmente*, perchè non si può negare che la natura *varia* e trasforma le sue creazioni, secondo le circostanze. Le diverse flore e le diverse faune sono la prova di ciò. Ma queste trasformazioni, considerate nella eternità della natura, non sono che accidenti e quisquilie. Con ciò non voglio dire che questi stessi accidenti e quisquilie non siano cose degnissime di studio. Tut-

non c'è, nè ci può essere in natura, *in quanto universale esistente come tale*: esso c'è pure (e perciò la natura come *posizione dell'universale* è sempre creatrice ed *implicitamente pensante*); ma c'è sempre *nell'individuo sensibile*. La distinzione dell'universale dall'individuo sensibile, e il rifacimento dell' individuo sensibile come espressione reale dell'universale, è ciò che noi chiamiamo concetto, o meglio, *concepimento*. Questo *concepimento* è l' essenza dell' uomo. In esso è il principio che fa esistere l'uomo come subbietto che sa, ed in esso è il principio che fa esistere da capo le cose reali come cose *sapute*. Nel *concepimento*, l'attività creatrice si determina come subbietto pensante, e, così determinandosi, rifà successivamente e progressivamente le cose stesse che ha fatte *in quanto natura*, perchè *ne distingue il contenuto* e pone questo contenuto medesimo *nella forma della coscienza*; ed attribuisce così alle cose il loro significato, elevandole a forma reale di esistenza dei proprii principii (1). In que-

l'altro! In questi accidenti e quisquilie c'è la vita reale, e dirò così *positiva* della natura. Anzi è appunto nelle *variazioni* della natura che si può meglio conoscere il suo pensiero eterno ed immutabile.

(1) La forma più elementare della conoscenza è quella in cui non si contiene altro che la semplice affermazione dell'oggetto esterno, come un' esistenza indipendente dal subbietto, e tuttavia reale dinanzi al subbietto, nei limiti e solo nei limiti del concetto che egli ne ha. Lo scetticismo dubita di questa esistenza esterna dell' oggetto ed indipendente dal subbietto, perchè si accorge che la presenza dell' oggetto è assolutamente impossibile, senza la funzione del concetto, e non c'è altrimenti che per questa funzione del con-

sto *concepimento*, o, se si vuole, in questa *luce che illumina ogni uomo vegnente in questo mondo*, noi troviamo l'unità attiva e creativa, o costitutiva, di subbietto ed

cetto. Ma questo dubbio dello scetticismo può farci vedere la difficoltà della questione; non può farci però disconoscere il fatto di quest'affermazione; giacchè questo fatto siamo noi stessi, quest' affermazione è la stessa realtà nostra. Noi non siamo che in quanto facciamo quest'affermazione della realtà esterna, e solo in quanto facciamo continuamente quest'affermazione della realtà esterna come indipendente da noi e dalla nostra rappresentazione, benchè non sia indipendente *dal contenuto* della medesima. Questo fatto ci presenta la dualità dell'oggetto reale ed esterno, e del concetto a cui esso corrisponde. Questa dualità è innegabile, come certamente è anche innegabile l'atto che unisce i due termini di essa. Quest'atto unitivo non è tale che in quanto riduce l' uno all' altro due termini distinti, senza però annullare la loro distinzione, anzi riconoscendo segnatamente la distinzione e la realtà dell'oggetto come esterna alla coscienza. Ora, come si spiega questo fatto elementarissimo, primitivo e perenne della nostra conoscenza?

L' illustre Prof. Élie Rabier (V. Leçons de Logique. Deuxième Édition, p. 159-60), dopo di avere esaminata la difficoltà di questo fatto, viene alla conclusione che solo nell' idealismo assoluto si potrebbe trovare la soluzione di questo problema. « Si les phénomènes n'étaient pas, au fond, distincts de la raison qui prétend les réduire à ses propres lois: si le sensible n'était, comme le croit Leibnitz, que l' intellectuel enveloppé et confus; si la sensation s'identifiait à la catégorie, à l'Idée, comme semblent l'avoir pensé Platon, dans l' antiquité, et Hegel, dans les temps modernes, alors on serait absolument sûr que les lois de la raison se vérifient dans les choses, puisqu'il y aurait identité fondamentale en-

obbietto: di subbietto, *in quanto subbietto concipiente*, e di obbietto, *in quanto obbietto concepito*. Questa unità o identità di coscienza e realtà, che pone nel tempo stesso

tre le rationnel et le réel. L'objet serait nécessairement intelligible, n'étant autre au fond que l' intelligence même. La science alors consisterait, non pas à soumettre les choses à l' Idée étrangère aux choses, mais à *reconnaître*, à retrouver l' Idée dans les choses. Le monde sortant de la raison par *déduction*, on l' y ramènerait par simple *réduction* ».

Ma l'illustre Rabier, pur riconoscendo che, fuori dell'idealismo assoluto, questo fatto della conoscenza, e la stessa forma più elementare e fondamentale di essa (l'affermazione della realtà esterna) è assolutamente inesplicabile; pur confessando, implicitamente e senza volerlo, che fuori dell'idealismo assoluto non c'è salvezza, rigetta l'idealismo assoluto, perchè questa dottrina, secondo lui, non ha per fondamento suo che delle congetture, o dei miti, o dei prestigi di logica. Miti, congetture, prestigi di logica, cioè, Platone, Leibnitz, Hegel..... e sta bene: queste sono equazioni perfette, secondo il Rabier. Ma quando leggeremo la confutazione di questi miti, di queste congetture, di questi prestigi di logica? L'illustre Rabier ci ha fatto sperare da gran tempo nella sua nuova metafisica; ma disgraziatamente questa nuova metafisica non ha visto ancora la luce. Noi l'aspettiamo adunque con grande impazienza, perchè finora il Rabier non ha fatto che affermare gratuitamente. Anzi, se ha tentato una qualche argomentazione contro la dottrina della identità, quest' argomentazione sua non ha valore che contro la dottrina della discrepanza ed opposizione del pensiero e dell'essere, della ragione e della realtà. E di fatti, se la ragione non fosse la verità stessa delle cose, come mai sarebbe possibile applicare le categorie della ragione alla realtà delle cose? Come si potrebbe mai, p. e., appli-

e la coscienza e la realtà (in quanto esistente per la coscienza); che pone l'una solo perchè pone l'altra, e solo in quanto e per quanto pone l'altra; quest'unità che, producendo il mondo intellettuale, produce (si produce come) il cittadino stesso che lo abita, ed allargando la vista dell'abitatore, allarga i confini del mondo in cui esso si aggira; questa creazione intellettuale in cui si appuntano e da cui procedono tanto il subbietto pensante che l'obbietto pensato (in cui noi viviamo, ci moviamo e siamo; ed in cui vive si muove ed è tutto quello che è per noi); questo supremo *miracolo* è la *vera* sintesi *a-priori* (1).

care il principio di causalità al movimento spaziale? E se la ragione fosse estranea alla natura, se non la contenesse in se stessa, come mai potrebbe mettersi in relazione colla natura? E, per ritorcere il curioso argomento del Rabier (che ben si potrebbe chiamare l'argomento del tartufo), se l'uomo non contenesse in sè la natura esterna, se non portasse in sè il principio stesso di essa e non fosse da più della medesima, come mai potrebbe egli *apprécier la saveur de la truffe?* Se adunque l'illustre Rabier rifletterà un po' meglio, non potrà non vedere che *per ora* i suoi ragionamenti provano contro di lui stesso, e non si riducono in fondo che all'argomento del tartufo (tanto per non dire, al tartufo degli argomenti).

(1) Quando s'intende bene la vera sintesi *a-priori*, si vede chiaramente che non questo o quel concetto, ma tutti i concetti derivano originariamente dall'attività razionale; imperocchè l'esperienza è formata e costituita appunto dai concetti, e perciò *nessun concetto* può derivare da essa. I concetti si attingono pure dall'esperienza, e nessun concetto è vero che non si attinga pure dall'esperienza. Ma, quando il concetto si attinge dall'esperienza,

Questa sintesi ha tre gradi. Il primo è quello che ha luogo nella coscienza volgare, dinanzi alla quale non c'è, nè ci può essere che il prodotto di questa prima creazione intellettuale, che si svolge naturalmente e senza che l'individuo umano ne abbia coscienza. L'individuo umano in quanto subbietto intelligente è sospeso a quest'attività creativa intellettuale, a cui è nel tempo stesso sospeso tutto ciò che esiste per lui, tutta la realtà di cui ha notizia. Ma egli non sa nulla di ciò, e come attribuisce la origine di se stesso ad un principio affatto esterno, così s' immagina che tutta la realtà che ha dinanzi alla coscienza non gli sia data dall' attività stessa della ragione, ma gli si affacci immediatamente e gli si presenti, dirò così, da se medesima. Tuttavia, se la coscienza comune è ignara della origine sua e della origine delle cose di cui ha coscienza, ciò non toglie che il subbietto

ciò avviene perchè l'attività razionale lo ha già prodotto; e se a noi pare di ricavarlo originariamente dall' esperienza, questo deriva dalla mancanza di riflessione sull' attività interna dell' idea. Ora, se l'esperienza è costituita dai concetti, egli è chiaro altresì che al di là dei concetti non c'è esperienza, e non c'è realtà. Un qualcosa che sia *al di là* del concetto, che non sia l' esistenza e l'espressione reale di una determinazione ideale, è fuori della sfera della conoscenza e della conoscibilità ; e il dire che esiste è una contradizione manifesta , perchè è come dire che esiste *ciò* che noi medesimi dichiariamo che per noi non esiste. Fuori dei confini dell'esperienza, non c'è nulla di *reale*. *Al di sopra* c'è la metafisica e tutto il contenuto di essa. Ma questo contenuto della metafisica è il contenuto stesso dell' esperienza, considerato nella sua unità e nel suo organismo ideale ed assoluto.

e l' obbietto di essa siano sempre il prodotto simultaneo dell'attività creativa della ragione, e che si sviluppino di pari passo ed a misura che si sviluppa l'attività creativa della ragione; la quale, ponendo ed esplicando i suoi termini, non fa che porre ed esplicare se stessa.

Il secondo grado della sintesi *a-priori* è quello che ha luogo nella coscienza scientifica, e che si svolge in tutta la storia delle scienze particolari. In tutta questa storia delle singole scienze l'attività razionale, distinguendo il contenuto eterno delle cose, scoprendo i principii e le leggi della realtà, pone una nuova e più alta realtà, che è appunto la verità scientifica e la coscienza di essa. Ordinariamente si crede che la scienza non faccia altro che guardare ed osservare quello che c'è; e non s'intende che questo guardare ed osservare *scientificamente* quello che c' è, è la più alta produzione che ci sia nel mondo, perchè è la produzione del vero e della conoscenza propria di esso. Ma, per lo scienziato empirico questa facoltà produttiva dell'infinito, che è la essenza stessa della coscienza scientifica, è come se non fosse. Lo scienziato empirico porta in sè questa infinita possanza del pensare, e non esiste che in quanto in lui si svolge, mediante le sue osservazioni e le sue sperienze, questa infinita possanza del pensare; ma egli non ha coscienza di ciò che si svolge dentro di lui. Ed è per questa ragione che egli non sa parlare di altro che di osservazione e di esperienza, e non vede che, se l' osservazione e l'esperienza sono precedenti indispensabili della scienza, il contenuto scientifico non deriva però affatto dall'osservazione e dall'esperienza, ma diventa materia di osservazione e di esperienza reale solo nell'atto stesso e me-

diante l'atto stesso della produzione propria della mente. Che cosa si può osservare o sperimentare, *senza pensare*? Se lo scienziato empirico avesse coscienza di se stesso, se la interna attività razionale, che è il principio e il fondamento della sua esistenza e di tutto il mondo della sua scienza, fosse *oggetto* del suo sapere, egli si accorgerebbe che non già nelle cose, ma nella intimità ed attività dell'idea è da cercare il principio delle medesime (1). Ma, se lo scienziato empirico avesse dinanzi all' occhio della sua mente quell'attività che lo fa essere e lo sostenta, se quell'attività, che è la ragione, non fosse ed operasse soltanto *nella* sua coscienza, ma fosse *oggetto* della sua coscienza, se egli in somma non fosse la semplice realtà inconscia della ragione, ossia, la ragione esistente solo *naturalmente*, non sarebbe un puro naturalista (2), un mero

(1) Das Bewusstseyn *beobachtet*; d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als *wirkliche*, *sinnlich-gegenwärtige* Weise finden, und haben. Das Bewusstseyn dieses Beobachtens meynt und sagt wohl, dass es *nicht sich selbst*, sondern im Gegentheil das *Wesen der Dinge als der Dinge* erfahren wolle. Dass diss *Bewusstseyn* diss meynt und sagt, liegt darin, dass es Vernunft *ist* aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die *Vernunft* als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüsste, und dass sie nur in dem Bewusstseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. *Phänomenologie* d. Geistes. 1807. s. 175-176.

(2) *Naturalista* non è soltanto chi studia senza nessuna considerazione metafisica la natura esterna, ma è naturalista anche chi

scienziato *naturale*, ma sarebbe uno scienziato metafisico.

Il terzo e supremo grado della sintesi *a-priori* è quello che ha luogo nella vera metafisica e, fino ad un certo punto, in tutta quanta la sua storia. Dico così, perchè anche quando non vogliamo considerare che il più astratto e il più insufficiente concetto metafisico, noi non possiamo non iscorgere in questo stesso concetto un primo momento della suprema sintesi *a-priori*. Imperocchè il pensiero metafisico non pone questo primo concetto che in quanto rifà tutto l'universo, almeno dal punto di vista e fino al punto di vista di questo suo primo concetto.

In questo grado supremo della sua produttività, la ragione discerne nelle proprie determinazioni la essenza stessa del tutto, e, più o meno consapevolmente, considera sempre tutto l'universo dal punto di vista di queste sue determinazioni. Dal che s'intende che la metafisica compiuta è soltanto quella, e non può essere che soltanto quella che eleva a principio delle cose la stessa attività razionale; e non cerca altro in tutto l'universo che o le forme necessarie di predeterminazione o preformazione dell'attività razionale, ovvero la coscienza e lo sviluppo necessario dell'attività medesima.

studia la natura umana in questo stesso modo. Per me, naturalista e scienziato empirico sono lo stesso; e tutte le scienze particolari sono scienze *naturali*. Finchè la scienza è ragione, ma non ha per *oggetto* la ragione, in quell'ordine di cose di cui si occupa, è sempre scienza *naturale*.

Ciò posto si fa chiara ed evidente tutta l'insufficienza della gnoseologia kantiana. E per verità E. Kant non vede altro nell'attività sintetica originaria che una funzione puramente subbiettiva della ragione umana, come *separata* da tutte le forme naturali che essa presuppone, e come *tutt'altra cosa* dalla verità o dal principio del tutto. Perciò la ragione kantiana non è più la ragione nella sua integrità, ma (tutt' al più) una mezza ragione. Essa non pone nel tempo stesso e la forma e il contenuto del sapere; non è realmente e totalmente produttiva, ma semiproduttiva.

In quanto alla conoscenza sensibile, l'attività della ragione kantiana non va al di là del tempo e dello spazio. Egli è vero che uno dei tanti meriti di E. Kant è l'aver considerato il tempo e lo spazio non già come schemi o cornici, ma come funzioni che ordinano nel nostro spirito la molteplicità del mondo sensibile.

Ma, innanzi tutto, queste funzioni ordinatrici della molteplicità sensibile non corrispondono a nulla di reale nel mondo esterno. Il tempo e lo spazio, secondo Kant, non esistono fuori di noi, come se la natura esterna non fosse esterna, (*a noi ed a se stessa*) appunto perchè è spaziale e temporale. Kant ha creduto di fondare sulla *idealità trascendentale* del tempo e dello spazio il valore universale e necessario dalla conoscenza matematica; ma il fatto è che, se alle forme del tempo e dello spazio non corrisponde nessuna realtà in natura, tutte le determinazioni temporali e spaziali non possono essere che puramente ed esclusivamente subbiettive, e così, con tutta la loro universalità e necessità, non servono, nè possono servir di fondamento a nessuna scienza. Se il tempo e lo spazio non

sono funzioni oggettive ed eterne della stessa natura, se non sono determinazioni essenziali di ogni attività naturale, la loro idealità trascendentale si risolve in una pura e semplice legge della nostra facoltà d' intuire, e tutta la conoscenza matematica va a finire in un vasto ragnatelo che un soffio solo di scetticismo basta a disperdere. Ma c'è di più; imperocchè nell' oggetto della conoscenza sensibile non c' è soltanto qualche cosa di *temporale* e *spaziale*, ma tutto un complesso di determinazioni, le quali, *in quanto* e *per quanto* sono *oggetto* di conoscenza, non possono esser *date dal di fuori* (1).

(1) Il contenuto della conoscenza sensibile non è *dato* allo spirito, perchè, *in quanto distinto e determinato* (e solo *in quanto distinto e determinato* esso è *oggetto* del conoscere e non semplice *materia estranea* alla conoscenza), questo contenuto è un prodotto proprio della stessa attività conoscitiva. Kuno Fischer dice perciò giustamente : Das Nichtachten auf die eigene Thätigkeit ist der tiefste Grund unserer Irrthümer. So lange man in der Betrachtung der Himmelskörper an die Bewegung des eigenen Planeten nicht denkt, glaubt man an die Bewegung der Sonne, und das Gegentheil erscheint als Unsinn, als Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, der nach dem Augenschein geht. Und so lange man in der Betrachtung der Dinge überhaupt an die Selbstthätigkeit des eigenen Ich nicht denkt, erscheint, was man selbst thut, als etwas von aussen Gegebenes. Geschichte d. neu. phil. V. Band. s. 438. Zweite Auflage.

Questa verità è semplicissima; imperocchè, se il conoscere (l'attività infinita dell'essere *in quanto* conoscere) è la causa dell'oggetto *in quanto conosciuto* e del soggetto *in quanto conoscente*, egli è

In quanto alla conoscenza intellettuale, ognun sa che tutta l'attività della ragione kantiana si riduce alle dodici

chiaro che tutto il contenuto della conoscenza, *in quanto e per quanto* è contenuto nella conoscenza, *in quanto e per quanto* esiste per la medesima, non è, nè può essere che il frutto dell'albero stesso della conoscenza. Nè vale il dire che questo frutto non si forma e non matura, se l'albero non si trova in certe determinate condizioni, perchè le condizioni non sono la causa vera. Dante non avrebbe fatto la divina commedia, se non si fosse trovato in quelle determinate condizioni soggettive ed oggettive, ma queste condizioni soggettive ed oggettive, non sono il genio poetico di Dante, da cui veramente è stata creata la divina commedia. Queste stesse considerazioni sono applicabili anche all'attività del puro e semplice sentire, anzi sono applicabili ad ogni attività, come risulta da ciò che innanzi si è detto. Secondo Kant in vece il contenuto della conoscenza sensibile è dato all' animo nostro dalla *cosa in sè*. Ma Kant non ha dimostrato, nè poteva dimostrare l'esistenza della *cosa in se*, e molto meno poteva dimostrare che la *cosa in sè* sia la causa di questo contenuto della conoscenza sensibile, perchè nella dottrina kantiana il concetto di causa, come quello di esistenza, è applicabile soltanto al fenomeno; e perciò il dire che *la cosa in sè esista* e sia la *causa* del contenuto della nostra conoscenza sensibile è una (anzi due) delle più profonde contradizioni del criticismo.

Enesidemo dice a questo proposito: « Sind... die Begriffe *Existenz* und *Caussalität* nur in ihrer Anwendung auf dasjenige giltig, was zu den Veränderungen unsers Gemüths gehort, und *in* demselben vorkommt; sind diese Begriffe nur Formen des Denkens der Wahrnehmungen; so kann keiner einzigen Vorstellung in uns

categorie, o, come dire, ai soli articoli del suo dodecalogo. Egli è vero che E. Kant, in tutte le sue profonde inve-

eine *reelle* Abhangigkeit von übersinnlichen Dingen zukommen, und so hat es gar keinen Sinn, wenn man diesen Dingen, die als etwas Uebersinnliches keine Wahrnehmungen ausmachen, eine Existenz und eine Caussalität in Beziehung auf gewisse Vorstellungen in uns beylegt. Die Vernunftkritik vill also allerdings den Real-Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen in etwas Uebersinnlichem gesetzt wissen; allein sie leugnet wieder durch die ihr eigene Bestimmung der Natur synthetischer Grundsätze *a-priori* die Moglichkeit der Bedingungen, unter welchen allein dem Uebersinnlichen und obiektiv Vorhandenen ein reeller Einfluss auf unser Gemüth beygelegt werden darf und kann » s. 377-78.

Ma ciò che meno si comprende nella dottrina kantiana, relativa alla conoscenza empirica, è come mai sia possibile che questa conoscenza risulti dalla composizione di una materia data dalla *cosa in sè* e di una forma prodotta dalla spontaneità dello spirito; ed il ridurre, come alcuni fanno ingenuamente, la conoscenza sensibile ad una specie di composizione chimica non è altro che rendere più evidente tutta l'assurdità di questa dottrina. Nella composizione chimica noi abbiamo questo: i componenti, *uniti* che siano, non sono più se stessi, ma un *terzo* (acqua, p. e.); separati che siano, sono se stessi, ma non più quel *terzo*, che era la loro *unità*. Nella conoscenza in vece i componenti (il concetto e l' oggetto, l'idea e la realtà, la forma e il contenuto) rimangono distinti, e tuttavia appunto così (come distinti) fanno *uno*. Nella conoscenza, l'unità non *neutralizza* i suoi termini, ma *li pone*, e pone l'uno, ponendo l'altro, e pone l'altro, ponendo l'uno. Qui si tratta di creazione, non già di neutralizzazione. Che la più semplice di tutte le

stigazioni e in tutte le sue grandi scoperte, è andato tanto al di là di questi articoli; ma questa è tutt'altra questione, e vuol dire che lo stesso Kant ha di gran lunga superato i confini dell'attività razionale, quale è descritta dalla sua *Critica della ragion pura* (1).

verità (l' originarsi di tutto il contenuto del sapere dell' attività dello spirito) non siasi veduta prima di G. Fichte, è cosa che fa maraviglia, come osserva profondamente Kuno Fischer. Ma che non si voglia intendere neppure dopo di Fichte è cosa che non si può spiegare altrimenti che così (colle parole dello stesso insigne pensatore): Denn das Nichtdenken ist für die meisten Menschen immer noch einfacher, als die einfachste Wahrheit. V. ib.

(1) E. Kant non si è arrestato al suo dodecalogo. I tesori di dottrina che si raccolgono da tutte le sue opere (tutto ciò, p. e., che ha veduto di vero e di profondo sulla *essenza* della materia, sulla *essenza* della vita, della libertà, etc.) sono la più felice violazione dei confini da lui assegnati alla ragione, e del numero sacramentale dei suoi concetti categorici. Ma questo vuol dire che E. Kant non ebbe il concetto chiaro della categoria. Nè, veramente, poteva averlo; imperocchè la categoria, qualunque essa sia, a qualunque sfera della realtà si riferisca, è sempre, *innanzi tutto*, l' identità dell' essere e del conoscere, che si fa oggetto del conoscere, e in quanto si fa oggetto del conoscere. Ora il punto di vista kantiano è il punto di vista dell'opposizione dell' essere e del conoscere. E poi, quando le categorie si contano sulla punta delle dita (o, quel che è peggio, si cerca di ridurle a due o tre, come fanno alcuni neocriticisti, cui il kantismo piace soltanto *a sistema ridotto*) questo solo basta a provare che non ci si è ancora elevati al vero concetto della categoria.

Finalmente, in quanto alla conoscenza *razionale* in senso stretto, tutti sanno che le *idee* kantiane non sono realmente che pure e semplici norme, e non hanno altro valore che quello di tendenze o aspirazioni, cui però non corrisponde nulla di oggettivo nella realtà stessa dell'universo (1).

La ragione di tutto ciò è che Kant non vede nell'attività razionale la continuazione di quella stessa attività che si svolge nella natura, e molto meno ci vede il trionfo di essa attività sulla sua esistenza naturale. L'attività della ragione, secondo Kant, non è la stessa attività assoluta, non è lo stesso principio infinito di tutta la natura, in quanto si eleva sulla sua esterna realtà e ne rifà men-

(1) L'unità dei fenomeni psichici, l'unità della natura, e l'unità dell'universo, secondo Kant, non hanno realtà, come per Lui non ha realtà l'unità delle determinazioni di un oggetto qualsiasi della percezione. Le determinazioni sono reali; l'unità loro è posta dal pensiero. Con questa dottrina E. Kant si oppone diametralmente a tutti coloro che dell'unità fanno *un oggetto*. Contro costoro ha perfettamente ragione. L'unità delle determinazioni dell'oggetto della percezione non è *una* delle determinazioni, una *tra* le determinazioni (purchè non si voglia considerare nell'oggetto che il puro e semplice meccanismo); e così l'unità dei fatti psichici non è *un fatto*; l' unità delle cose della natura non è *una cosa*; l' unità dell' universo non è *un ente*, *uno degli* enti. E sta bene. Ma ciò vuol dire che l' unità non affermi se stessa in tutto il molteplice di cui è unità? e che perciò non sia reale, come può e deve esser reale l'unità? e che non sia, infine, anch'essa *sperimentale*, in quel senso e in quel modo in cui può essere ed è sperimentale l' unità?

talmente il contenuto; ma è la facoltà di uno spirito, di cui non s'intende l'essenza, ed è una facoltà separata dal vero, che essa tuttavia si sforza di afferrare mediante le sue determinazioni subbiettive, come se fosse un uccello da pigliar colla rete. Intanto, allorchè si separa la ragione dal principio del tutto (l'attività razionale dall' attività universale), e perciò si fa della coscienza delle proprie determinazioni una coscienza diversa e tutt' altra da quella della stessa verità, tutta la rivoluzione kantiana va a monte, e i falsi indirizzi, contro dei quali combatte la *Critica della ragion pura*, rimangono a galla, benchè sotto forma diversa.

Ognun sa che lo scopo principale della *Critica della ragion pura* si è quello di combattere il duplice ed opposto indirizzo del dommatismo e dello scetticismo. Ma, col concetto di una ragione affatto subbiettiva e separata dalla verità, è egli mai possibile superare il dommatismo e lo scetticismo? A me non pare. E di fatti, qual' è il principio del dommatismo antekantiano? — Io penso così, dunque la cosa è così: io non posso pensare altrimenti, dunque la cosa non può essere altrimenti. Per la nostra ragione, A è puramente A, e tra A e non-A non c' è nulla di mezzo; dunque tutto ciò che è, è pura identità con se stesso, ed esclude assolutamente ogni qualsiasi conciliazione col proprio opposto. — Ebbene, che cosa sostituisce Kant a queste pretese del dommatismo? Vi sostituisce, come ognun sa, i suoi giudizii sintetici *a-priori*. Ma questi giudizii sintetici *a-priori* di E. Kant hanno forse una universalità *oggettiva*, ed una necessità *metafisica*? No certamente; imperocchè, se noi non possiamo

intuir nulla, senza la forma del tempo o dello spazio; se non possiamo intender nulla, senza i concetti categorici; se non possiamo ordinare i nostri concetti, senza servirci delle *idee* come di guida e di norma nella organizzazione del sapere, tutte queste necessità non sono necessità intrinseche ed assolute delle stesse cose considerate *in sè*, ma sono necessità e bisogni della nostra costituzione razionale, sono pure e semplici leggi della nostra soggettività. Dunque ciò che possiamo dire è soltanto questo: noi intuiamo cosi e cosi; noi intendiamo cosi e cosi; noi procediamo cosi e cosi. E sta benissimo. Ma qual' è il fondamento intrinseco, vero ed assoluto delle nostre affermazioni? Per tutta risposta noi non troviamo altro nella filosofia kantiana che questo soltanto: la nostra costituzione razionale, la nostra soggettività è fatta cosi. È come dire: *so bin ich*. Ora io domando: non è dommatismo codesto? Con ciò non voglio dire che il dommatismo kantiano sia la stessa cosa che il dommatismo di Wolff. Ma la questione non è questa: la questione è, se il criticismo abbia chiuso davvero l'epoca del dommatismo, se abbia veramente superata la posizione dommatica, considerata in generale e non già in questa o in quella sua forma storica.

E, se non ha superato il dommatismo in generale (e non già come questo o quello) ei s'intende da sè che non ha superato, nè poteva superare lo scetticismo. Che cosa è lo scetticismo, se non la coscienza della fragilità del dommatismo? Allorchè le basi della nostra conoscenza, allorchè i fondamenti del nostro sapere non consistono nella coscienza della stessa verità eterna ed assoluta, l' unica filosofia possibile e veramente legittima è lo scetticismo.

E di fatti è appunto lo scetticismo, anzi una più profonda vittoria dello scetticismo, il solo risultato naturale del kantismo, qualora lo si consideri nella sua propria forma storica, e non si tenga conto del vero spirito di esso. Questa vittoria dello scetticismo sul kantismo immediato e preso per sè è affermata trionfalmente nel novello *Enesidemo;* e a me fa meraviglia, anzi stupore il vedere come nessuno dei nostri neocritici abbia fatto la debita attenzione a questo monumento imperituro della potenza del pensiero scettico. Ma come mai è possibile, domando io, dichiararsi kantiano o neocritico e ripetere le dottrine del kantismo puro e, dirò così, *naturale*, senza informarsi della critica dello Schulze, e senza combatterla? Per me, ripetere le dottrine del kantismo, dopo la critica dello Schulze, è come ripetere le dottrine del Rosmini o del Gioberti, dopo la critica di B. Spaventa (1).

(1) Dopo la critica del nuovo Enesidemo, non ci sono che due vie: o andare avanti, o andare indietro. Il vero pensiero filosofico va avanti; il pensiero fiacco ed impotente torna indietro, o ristagna e si dimena tra l'*a-priori* e l'*a-posteriori*. O, tutto al più, ignaro del vero significato della sintesi *a-priori*, pur non sapendo in che cosa essa davvero consista, si fa a cercare l'origine della medesima; si fa a cercare, cioè, l'origine di ciò che origina tutto quello che c'è per noi, che originò tutto quello che ci fu per i nostri antenati, che originerà tutto quello che ci sarà per gli avvenire. E intanto questo porre il carro innanzi ai buoi, questo ignorare assolutamente il più profondo concetto della dottrina di Kant, questo appunto è il grande progresso dell' evoluzionismo sulla *sintesi kantiana*.

Eppure la vera gloria di E. Kant sta nell'essere stato *Egli il primo a porre l'attività* razionale come il centro *di tutto l'universo intellettuale*, il primo a scrutare nelle *funzioni dell' attività* conoscitiva i principii della realtà *tutta quanta.* Aperta questa via, non era possibile che lo *spirito filosofico* non arrivasse a trovare nell'attività infinita *del conoscere* l'attività stessa infinita dell'essere, come *distinta ed individuale*, *pensante* e *parlante.* Descrivere questa marcia trionfale del pensiero filosofico qui non è possibile, e non fa al mio proposito. Credo però di poter affermare (e questo è lo scopo del mio ragionamento) che la gnoseologia, senza la metafisica, è l' assurdo degli assurdi, e che la prova più evidente di questa verità ci è data dallo stesso genio immortale di Königsberg.

Ed ora, per raccogliere le fila e determinare il risultato del nostro discorso, vediamo brevissimamente quale sia la forma propria e quale il valore dell'attività metafisica, considerata nella sua relazione coll'attività scientifica particolare.

Chiunque si faccia ad esaminare il lavoro proprio e speciale delle singole scienze, non può non accorgersi che ogni scienza particolare, meno la teologia positiva, di cui or ora diremo, non fa altro che dividere l'oggetto proprio da quello di tutte le altre scienze sorelle, dividerlo in secondo luogo anche in se stesso, e studiarlo esattamente in tutte queste divisioni. Così la fisica stacca il suo oggetto da quello della chimica e di tutte le altre scienze naturali, lo partisce in fenomeno luminoso, in fenomeno acustico etc., e si fa a studiarlo con tutta esattezza in ciascuna di queste sue parti. Da ciò si scorge

che l' intendimento proprio delle singole scienze è quello di considerare il proprio oggetto nella sua più assoluta indipendenza , e in tutta la molteplicità e peculiarità di ciascuna delle sue forme. Il fenomeno fisico assume questa forma, e quest'altra, e quest'altra. Sotto questa forma si manifesta così, e così ; ed è governato da questa legge, e da quest'altra, e da quest'altra. E così su questo andare per tutti gli altri aspetti , per tutte le altre facce, sotto delle quali ci si presenta in natura. L' interesse adunque della ricerca scientifica particolare è appunto la particolarità dell'oggetto proprio, è il contenuto speciale del medesimo, considerato, esaminato e determinato in tutta la svariatezza delle sue forme, in tutti gli elementi delle medesime , e in tutta la rigidezza delle cause e delle leggi che lo governano in ciascuna delle sue manifestazioni. Egli è vero che la scienza particolare si può anche sollevare fino alla comparazione del proprio oggetto con quello di altre scienze sorelle. Ma la comparazione a cui può giungere la scienza particolare non è mai una comparazione veramente intrinseca ed assoluta. E per verità la scienza comparata pone sempre come centro un oggetto particolare , e tutta la sua attività comparativa non va mai , nè può mai andare al di là di quella relazione, che un determinato oggetto particolare può avere ed ha realmente con altri particolari oggetti analoghi. Per esempio, la filologia comparata muove da una lingua primitiva o relativamente primitiva, che essa stabilisce come il punto di unione, e si fa quindi a particolareggiare tutta una famiglia di lingue nei loro determinati rapporti colla medesima. In tutto questo studio im-

portantissimo della scienza comparata, qualunque essa sia, l'attività scientifica non s' interna però fino al punto veramente ed assolutamente centrale, non si profonda nell' unità essenziale ed ideale di tutti i possibili oggetti, perchè non è questo il suo scopo, ma perciò non penetra nel vero nesso intimo di essi, non chiarisce e determina quel nesso, che non è più un oggetto fra gli oggetti, ma è il principio e l'essenza comune e vitale di tutti gli oggetti. Così la filologia comparata non si eleva, nè si può elevare insino alla natura universale della lingua, non può considerare nessuna lingua nella sua relazione coll'unità ideale di tutte le lingue possibili; imperocchè questo studio della lingua nella sua unità ideale non è possibile senza la metafisica. Ma s'intende da sè che ogni scienza, o grado della scienza ha la sua natura e il suo compito. In verità nessuna scienza particolare può determinare scientificamente il principio comune ed universale di quello stesso ordine di cose, in cui si aggira. Che cosa è il processo fisico in generale, come unità di tutti i possibili processi fisici? E che cosa è il processo chimico, o il processo fisiologico, o il processo psichico, come unità di tutti i possibili rispettivi processi nella sua vera intrinsechezza, universalità e significazione? Con ciò, ripeto, non si vuol dire che la scienza particolare non faccia bene il compito suo, in quanto scienza particolare. Il compito della scienza particolare non è la determinazione dell' unità, ma la determinazione della differenza, ed è in questa determinazione appunto la sua vera forza e la sua vera grandezza. S' intende però, d' altra parte, che la scienza particolare, chiusa come è nelle differenze

delle cose, non può fare altro che stabilire le cause e le leggi delle medesime. E siccome colle sole cause e colle sole leggi non s'intende, nè si può intendere il gran fatto della realtà universale, il fatto di tutti i fatti, che è il progresso, è l' incesso ascendente della natura, così è chiaro che la scienza particolare non può mai sciogliere l'enimma, non può spiegare il mistero della realtà. Colle sole cause e le sole leggi, non si esce dal caos, perchè anche il caos ha le sue cause e le sue leggi. Ma l' ufficio della scienza particolare non è questo, nè può essere snaturato. Quando l' attività scientifica particolare ha esattamente determinato, quando ha perfettamente differenziato il fatto, di cui si occupa, ed ha stabilito rigorosamente le sue cause e le sue leggi, non ci è altro a pretendere. I fini delle cose, le idee direttrici del movimento e del progresso della realtà non han che fare colla scienza particolare, in quanto tale; e perciò fa benissimo lo scienziato puro, allorchè prescinde da ogni considerazione teleologica; è questo anzi il suo dovere. Il torto dello scienziato puro comincia allorchè egli, uscendo dai suoi confini, si fa a sostenere senza ragione la impossibilità o la illegittimità di ogni qualsiasi considerazione teleologica delle cose, senza notare che questa impossibilità ed illegittimità è relativa soltanto alla scienza particolare. La verità adunque e la grandezza, ma nel tempo stesso il limite della scienza empirica sta nel fatto, nella differenza, e nell'autonomia delle cause e delle leggi che governano il fatto o la differenza: è, in somma, il contenuto e il valore particolare delle cose.

Veniamo ora alla forma propria dell'attività scientifica della teologia positiva.

Sappiamo già che la teologia positiva ha per sua base e fondamento una determinata rappresentazione religiosa della Divinità, quella rappresentazione che essa crede, e, a suo modo, dimostra come vera e compiuta. Dal punto di vista di questa determinata rappresentazione religiosa della Divinità , la teologia positiva si fa a studiare , in modo proprio e speciale , tutto il suo mondo interno e tutto il suo mondo esterno. Studiando tutto il suo mondo interno, il quale consiste in tutta quella serie di rappresentazioni e di credenze religiose che più o meno si avvicinano , più o meno si discostano dal suo punto di vista dommatico e dalle sue formole diffinitive, la teologia positiva, divenuta critica ed apologetica, investiga il dito di Dio in tutte le manifestazioni religiose della coscienza umana , e qui trova un avviamento più o meno diretto alla vera fede ed alla vera dottrina, lì un deviamento della coscienza umana, permesso dalla provvidenza per un fine più o meno visibile , più o meno invisibile all' occhio dei mortali. Studiando il suo mondo esterno , cioè , la natura e l' uomo come subbietto consciente , la teologia positiva , divenuta cosmologia sacra ed antropologia sacra , getta il suo sguardo superiore su tutti gli oggetti delle scienze empiriche , e si fa a contemplarli dall' altezza del principio unico ed universale e del fine supremo ed unico di tutta la creazione. Dinanzi a questo sacro sguardo del teologo positivo, tutto l' universo materiale e spirituale si appunta in Dio, ed ha il suo unico

fine soltanto in Dio. Ma siccome i principii proprii ed intrinseci delle cose non hanno vero valore di principii, dinanzi a questa coscienza, giacchè il principio *unico* del tutto ha un'esistenza a sè ed affatto indipendente dai medesimi (i quali così restano come esclusi ed espulsi dal mondo della verità), deve avvenire necessariamente che anche i fini intrinseci di tutte le sfere della realtà e il loro interno e proprio significato , più o meno consapevolmente, siano disconosciuti e negati dalla teologia positiva. E così altro non resta, dinanzi alla coscienza, che un'immensa opera d'arte, un immenso e prodigioso artificio, una tela infinita , che ha fuori di sè la mano che la tesse, ha fuori di sè ogni sua verità, ogni sua destinazione. Dal fondo di questa dottrina del teologo positivo par di sentire la voce dell'antico poeta, che, volto a tutte le cose dell'universo, ripeta, non senza un intimo e profondo sgomento: *sic vos non vobis*. In questa dottrina adunque , come è chiaro , la coscienza religiosa finisce collo smarrire se stessa , collo smarrire il suo stesso significato interiore ed assoluto , e col prorompere perciò in un sospiro angoscioso di ritrovare il suo proprio fine e il suo proprio significato in un mondo di là , in una vita non terrena (1).

Da tutto ciò risulta che , se il punto di vista e l'attività propria delle scienze empiriche strettamente dette non ci fa scorgere la significazione vera ed assoluta delle cose, e perciò non ci fa uscire dal caos; il punto di vi-

(1) Vedi nota a pag. 29.

sta e l' attività propria della teologia positiva, facendoci ravvisare il significato e il valore di ogni realtà, e della stessa coscienza religiosa, non in se stessa e nella sua interna virtù, ma in un principio e fine essenzialmente estrinseco alla medesima realtà, di cui pur si dice principio e fine, non fa che spargere su tutte le cose una luce sinistra, paurosa e sepolcrale, perchè inabissa tutto in una vuota identità e tutto indirizza ad un fine, che è l' assoluta negazione di ogni interno valore, di ogni libera energia, di ogni indipendenza. Dinanzi alla coscienza dello scienziato empirico strettamente detto l'universo tutto quanto si scompone e disorganizza; e di sè non mostra che le membra sparte, benchè esattamente studiate in tutte le loro determinazioni e in tutte le loro leggi particolari. Dinanzi alla coscienza del teologo positivo l' universo si ricompone e ridiventa un tutto, ma questo tutto ha il suo principio e la sua vita fuori di se stesso, e perciò non è un tutto davvero, non è un reale organismo.

In fin delle fini adunque, benchè per opposte vie, tanto la scienza empirica strettamente detta, che la teologia positiva ci menano allo stesso risultato: alla negazione della vita ideale e reale dell'universo, e quindi all'assoluta impossibilità d'intendere la significazione vera ed eterna di tutte le cose. Ebbene, questa significazione vera ed eterna di tutte le cose ci è data dalla metafisica; e non può esserci data che dalla metafisica. E la ragione di ciò è che l' attività metafisica non differenzia e determina il contenuto delle cose, separandolo dall'unità del tutto; nè riduce tutte le cose alla loro unità, senza discernere più o meno

determinatamente l' unità stessa nella differenza propria delle cose. Lo spirito di ogni metafisica è appunto questo; imperocchè una dottrina puramente ed assolutamente monistica, ovvero una dottrina puramente ed assolutamente pluralistica non c'è, nè ci potrebbe essere nella storia della filosofia. La perfetta ed esclusiva immedesimazione di tutte le cose, il monismo assolutamente rigido non è possibile. E così non è possibile il puro e semplice pluralismo schietto ed assoluto. Siano pure nient' altro che apparenze ed illusioni tutte quante le cose; queste apparenze ed illusioni non si possono negare, come non si può negare il principio universale, in cui esse s'inabissano. E così similmente, siano pure differenti ed opposte quanto si voglia le cose tutte dell'universo; una certa unità in cui si risolvano, o da cui derivino tutte le differenze e tutte le opposizioni non si può negare giammai. La prova di questa verità è in tutta la storia della filosofia.

Ma, se il differenziare e l'immedesimare è nella essenza stessa dell'attività metafisica, egli è chiaro che la metafisica vera e compiuta non può essere altra che quella, la quale, immedesimando assolutamente tutte le cose dell'universo nell' unità del principio, differenzia assolutamente questo principio medesimo, secondo la natura propria e speciale di tutte le cose. Assoluta medesimezza nell'assoluta differenza; assoluta differenza nell' assoluta medesimezza, ecco le leggi della vera e compiuta metafisica, ecco le leggi della verità universale ed organica. Ed intendendo bene questo concetto fondamentale, si può vedere agevolmente come la vera metafisica non abbia, nè possa aver parti separate; giacchè la scienza dell'identità non è possibile, se

sta e l' attività propria della teologia positiva, facendoci ravvisare il significato e il valore di ogni realtà, e della stessa coscienza religiosa, non in se stessa e nella sua interna virtù, ma in un principio e fine essenzialmente estrinseco alla medesima realtà, di cui pur si dice principio e fine, non fa che spargere su tutte le cose una luce sinistra, paurosa e sepolcrale, perchè inabissa tutto in una vuota identità e tutto indirizza ad un fine, che è l' assoluta negazione di ogni interno valore, di ogni libera energia, di ogni indipendenza. Dinanzi alla coscienza dello scienziato empirico strettamente detto l'universo tutto quanto si scompone e disorganizza, e di sè non mostra che le membra sparte, benchè esattamente studiate in tutte le loro determinazioni e in tutte le loro leggi particolari. Dinanzi alla coscienza del teologo positivo l' universo si ricompone e ridiventa un tutto, ma questo tutto ha il suo principio e la sua vita fuori di se stesso, e perciò non è un tutto davvero, non è un reale organismo.

In fin delle fini adunque, benchè per opposte vie, tanto la scienza empirica strettamente detta, che la teologia positiva ci menano allo stesso risultato: alla negazione della vita ideale e reale dell'universo, e quindi all'assoluta impossibilità d'intendere la significazione vera ed eterna di tutte le cose. Ebbene, questa significazione vera ed eterna di tutte le cose ci è data dalla metafisica; e non può esserci data che dalla metafisica. E la ragione di ciò è che l' attività metafisica non differenzia e determina il contenuto delle cose, separandolo dall'unità del tutto; nè riduce tutte le cose alla loro unità, senza discernere più o meno

determinatamente l' unità stessa nella differenza propria delle cose. Lo spirito di ogni metafisica è appunto questo; imperocchè una dottrina puramente ed assolutamente monistica, ovvero una dottrina puramente ed assolutamente pluralistica non c' è, nè ci potrebbe essere nella storia della filosofia. La perfetta ed esclusiva immedesimazione di tutte le cose, il monismo assolutamente rigido non è possibile. E così non è possibile il puro e semplice pluralismo schietto ed assoluto. Siano pure nient' altro che apparenze ed illusioni tutte quante le cose; queste apparenze ed illusioni non si possono negare, come non si può negare il principio universale, in cui esse s'inabissano. E così similmente, siano pure differenti ed opposte quanto si voglia le cose tutte dell'universo; una certa unità in cui si risolvano, o da cui derivino tutte le differenze e tutte le opposizioni non si può negare giammai. La prova di questa verità è in tutta la storia della filosofia.

Ma, se il differenziare e l'immedesimare è nella essenza stessa dell'attività metafisica, egli è chiaro che la metafisica vera e compiuta non può essere altra che quella, la quale, immedesimando assolutamente tutte le cose dell'universo nell' unità del principio, differenzia assolutamente questo principio medesimo, secondo la natura propria e speciale di tutte le cose. Assoluta medesimezza nell'assoluta differenza; assoluta differenza nell' assoluta medesimezza, ecco le leggi della vera e compiuta metafisica, ecco le leggi della verità universale ed organica. Ed intendendo bene questo concetto fondamentale, si può vedere agevolmente come la vera metafisica non abbia, nè possa aver parti separate; giacchè la scienza dell'identità non è possibile, se

non si tien d'occhio le differenze; e la scienza delle differenze non è possibile, se non si ha presente l'identità. L' identità è l'attività creativa; le differenze son tutte le forme naturali e spirituali della esistenza di essa. La forma suprema e sopramondiale dell'attività creativa è la scienza stessa dell'attività creativa; è la metafisica. *Viditque Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona.*

Mi par di sentire: — poesia, poesia —. Si poesia, ma *eterna* poesia dell'*eterna verità.*

L'INTERVENTO DELLO STATO

NELLA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO IN ITALIA

PRIMA DEL CONCILIO DI TRENTO

MEMORIA

LETTA ALL'ACCADEMIA

DA

FRANCESCO BRANDILEONE

L' INTERVENTO DELLO STATO

NELLA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO IN ITALIA PRIMA DEL CONCILIO DI TRENTO

I. Avevo da prima pensato di intitolare le presenti ricerche: « il matrimonio civile in Italia prima del Concilio di Trento », ma due considerazioni mi hanno poi tratto a dar la preferenza al titolo che vi ho apposto. Anzitutto, l' espressione di *matrimonio civile* avrebbe potuto far supporre la contemporanea e regolare esistenza di un *matrimonio ecclesiastico* ad esso contrapposto, e indurre quindi a ritenere come già sorta generalmente, nell' epoca della quale intendiamo parlare, l' antitesi odierna. Ma niente vi sarebbe stato di meno vero. Fino al Concilio Tridentino la Chiesa, anche dopo essere riescita ad appropriarsi l' esclusiva giurisdizione sulle cause matrimoniali, non publicò nessuna norma generale per rendere obbligatoria la presenza sua nella celebrazione del matrimonio. La cerimonia religiosa fu spesso praticata,

ma per lo più essa non ebbe importanza giuridica (1), o l' ebbe solo eccezionalmente in quei tempi ed in quei luoghi, in cui tale carattere le fu in modo esplicito riconosciuto dalla legislazione secolare (2). Inoltre, l'espressione di *matrimonio civile* avrebbe potuto far credere che lo Stato, già pur in quell' epoca perfettamente consapevole dei diritti e dei doveri suoi di fronte all' istituzione del matrimonio, avesse dettato una norma unica per la celebrazione del matrimonio, imponendola a tutt'i sudditi, ed avesse anche e da per tutto affidato ai suoi ufficiali l'obbligo di tenere regolari registri dei matrimonii contratti. E neanche ciò sarebbe stato corrispondente a verità; e il lasciarlo credere od affermarlo avrebbe significato attribuire allo Stato medievale funzioni che non esercitò, o per lo meno delle quali non ebbe un chiaro concetto. Come in altre specie di rapporti, così anche nella celebrazione del matrimonio, il principio tutto medievale della personalità del diritto si affermò in opposizione dell'unità dello Stato, mantenendosi vivo assai a lungo dove più e dove meno coscientemente. E fu per esso se, mentre la

(1) E ciò nei medesimi Stati della Chiesa: cfr. *Aegidianae Constitutiones cum additionibus Carpensibus*, III, 28.

(2) In Italia ciò avvenne solo nel Regno di Sicilia per opera di Ruggiero Normanno. Cfr. *Assise Regum Regni Sicilie*, cod. vat. XXVII corrispondente a cod. cass. 15, nel mio *Diritto rom. nelle leggi norm. e svev.*, pagg. 108, 125. — Sulla legislazione dei Capitolari carolingi in Francia cfr. *L. Beauchet*, Étude historique sur les formes de la célébration du mariage dans l' ancien droit français (Paris, 1883), p. 30 sgg.

popolazione romana, o le persone viventi a legge romana, fedeli al principio « consensus facit nuptias », continuarono in generale ad unirsi in matrimonio senza intervento dello Stato, le persone invece viventi in Italia a diritto longobardo conclusero i loro matrimonii alla presenza di una pubblica autorità. E lo Stato, come il tempo portava, o riconobbe per valide senz' altro l' una e l' altra forma, o, come fece più tardi in qualche luogo, quando all' attenuarsi del principio della personalità del diritto incominciò anche in questa materia ad acquistare la coscienza dei suoi doveri, si spinse bensì fino a dichiarare obbligatoria la seconda forma di celebrazione per tutt' i suoi sudditi, senza osare però di ritener come nulli i matrimonii non contratti a quel modo. Ed a questo riserbo, non v' è dubbio, la mano dello Stato fu costretta non solo dal rispetto al vecchio principio della personalità del diritto, ma anche dalla dottrina ecclesiastica del sacramento, ch' era già stata generalmente accolta (1).

Se dunque per queste ragioni non credo si possa parlare di *matrimonio civile* in Italia prima del Concilio Tridentino; non mi sembra d' altra parte di poter essere d' accordo con quegli scrittori (2), che, avendo avuto più

(1) Sul vario modo con cui fu successivamente concepito il sacramento nel matrimonio cfr. *E. Sehling*, die Unterscheidung der Verlobnisse im kanon. R., Leipzig, 1887.

(2) Del *Sohm*, das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und canonischen Recht geschichtlich entwickelt (Weimar, 1875), avremo occasione di parlare appresso. Il *Val de Lièvre*, Launegild und Wadia (Innsbruck, 1877), pag. 134 nota 3, dice che il giudi-

o meno incidentalmente occasione di toccare di qualcuno di siffatti matrimonii medievali celebrati in Italia alla presenza di pubblici ufficiali, o hanno mostrato di non tenere questo fatto in nessuna considerazione, o lo hanno spiegato in guisa, che non mi sembra nè giusta nè persuasiva.

II. Fu già opinione di Giacomo Grimm che i Longobardi, al pari delle altre popolazioni germaniche, contraes-

ce funzionava semplicemente come testimone, insieme agli altri testimoni, quando assisteva alla conclusione di affari privati, trai quali vanno comprese e la desponsatio e la traditio. Poi soggiunge: « Dieser Brauch stellt sich als ein süditalienischer dar; möglich, dass es sich um den Rest einer altnationalen Sitte handelt, welche im nördlichen Italien früher als im Süden dem Notariats-Institute zum Opfer gefallen ist ». Il *Loening*, Geschichte des deutschen Kirchenrechts (Strassburg, 1878) II p. 602 nota 2, cita la Lex Romana Utinensis III, 1, 3, in cui, come vedremo, è ricordata la presenza dei giudici nei matrimonii, e soggiunge: « Die Anwesenheit von Judices, Beamten, bedeutet hier nicht, dass die Handlung eine gerichtliche war oder an der Gerichtsstätte vollzogen wurde, sondern nur *dass sie Ehren halber beiwohnen*, wie dies auch bei der Verlobung der Fall war ». E nel testo *ibid.* dice, che la *traditio* della sposa avea luogo nella casa del padre di costei alla presenza di parenti, amici, vicini « und angesehenen Männern »; ripetendo quello che già aveva detto il *Sohm*, op. cit. p. 70, nota 34, riferendosi al periodo successivo, che cioè la *traditio* seguiva « durch vornehme Laien ».— Cfr. *Forti*, Istituz. di Dir. Civ., II, pag. 340; *Pertile*, Storia del Dir. ital., III pag. 259, nota 73; 258, nota 66; IV, p. 443 nota 29.

sero i loro matrimonii davanti al popolo radunato, o sia nell' assemblea (1). Ma dopo l' opposizione di Rodolfo Sohm (2) quell' opinione, che per l' autorità del Grimm era stata prima accettata da molti (3), si può dire ora generalmente abbandonata. Nè, bisogna convenirne, potea succedere altrimenti, sol che si fosse presa un po' da vicino in esame la prova, alla quale il celebre Germanista avea appoggiato l'opinione sua, specie per quel che concerne i Longobardi. Egli, osservando che l'Editto di Rotari, per indicare gli sponsali rivestiti di effetti giuridici, usa ripetutamente le parole « fabula firmata » (4), e scorgendo sotto *fabula* la voce tedesca *mahal*, *mâl*, o sia *concio*, *mallum*, ne deriva, gli sponsali essere stati conclusi nell' assemblea, o *mallo*, e le persone unentisi in matrimonio in quella riunione essere state perciò chiamate *Gemahl*, *Gemahlin*. Il Sohm però facea osservare che, quan-

(1) Deutsche Rechtsalterthümer (Göttingen, 1851), p. 433 sg. e p. 747.

(2) Opera citata, pag. 62 sgg.

(3) Anche il *Friedberg*, das Recht der Eheschliessung (Leipzig, 1865) p. 21 e nota 4, aveva accolta l' opinione del Grimm; ma dopo pare l'abbia abbandonata. Cfr. *Friedberg* e *Ruffini*, Trattato di Diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico (Torino, 1893) p. 616 nota 15.

(4) Roth. 178: ... post sponsalias factas et *fabula firmata* ... 179: ... accipiat eam spunsam spunsus, sicut in priori *fabula* stetissit ... sit culpabiles spunsus dubla meta. quantum dictum est in diae illa, quando *fabola firmata* fuerat. 191: ... quantum dictum est in die illa, quando *fabula firmata* fuerat.

fosse vera la derivazione di *mallum* e *gemahl* dalla stessa radice, non ne seguiva che l' una delle due parole dovesse la sua origine all' altra. Soltanto il significato fondamentale è comune ad entrambe, non già il significato specifico. *Mallum* torna a « linguaggio, favella, fabula », (donde: parlamento, assemblea); *Gemahl* e *Gemahlin* significano il « promesso » e la « promessa », o sia, lo sposo e la sposa. Oltre di ciò, mi sembra che, se la voce *fabula* fosse stata adoperata nei luoghi dell' Editto col significato di « assemblea », Rotari avrebbe parlato di *desponsatio* o *sponsalia firmata* in *fabula*, e non di *fabula firmata*. E poi, se a questi passi dell' Editto rotariano, che parlano di sponsali, si avvicinano altri passi dello stesso, in cui ricorre ancora la voce *fabula* (1), e taluni luoghi analoghi delle leggi visigotiche (2), ne risulta evidente che *fabula* non significa altro, se non *convenzione*, *sponsio*. E la frase *fabula firmata*,

(1) In Roth. 144 hanno l'identico significato le due frasi *placitum finito de mercedes* e *fabulam firmam de mercedis*. Cfr. *Osenbrüggen*, das Strafrecht der Langobarden (Schaffhausen, 1863) p. 85 nota 98, e Roth. 346: ... *fabula*, quae inter vicinus est, 362: ... de gamahalos id est *confabulatus*. — Vedi però Deutsches Worterbuch von *J. Grimm* u. *W. Grimm* fortgesetzt von Dr. M. Heyne etc., alla voce *Gemahl*, col. 3154. — Sull'uso posteriore e sui significati della parola *fabula* nei documenti italiani cfr. *Pertile*, Storia IV, 320 nota 169 e V, 312 nota 2 e *Schupfer*, Manuale p. 292.

(2) Leg. Wisigoth. III, 1, 4 e III, 4, 2. Cfr. *Tamassia*, Le fonti dell'Editto di Rotari (Pisa, 1889) p. 19.

come già osservava il Val de Lièvre (1), indica gli sponsali conclusi con la forma della *wadia*, la quale era essenziale, giacchè solo per essa la *desponsatio* diventava giuridicamente obbligatoria.

Or non era certo una necessità il dare la *wadia* innanzi all'assemblea, od al tribunale. Le leggi e i documenti non lasciano alcun dubbio, che la si potesse dare anche solo innanzi a testimonî (2). Sicchè, quando c' imbattiamo nella desponsatio contratta davanti al tribunale con la wadia, non è possibile vedere in questa forma la ragione dell' intervento giudiziale (3).

Però se il Grimm si appoggiava a torto alla « fabula firmata » rotariana, egli, a mio modo di vedere, era dalla parte della ragione quando affermava, che presso gli antichi Germani i matrimonii si celebravano davanti al popolo radunato. Senza occuparci qui di ciò che avvenne di tale usanza presso le altre popolazioni (4), cercheremo di raccogliere le prove della sua importazione in Italia e del tempo, durante il quale vi si mantenne.

(1) Opera cit., p. 213 sg. Cfr. anche ibid. pagg. 148, 191.

(2) Roth. 366, Liutpr. 15, Ratch. 5. Cfr. *Heusler*, Institutionen des deutschen Privatrechts (Leipzig, 1886) II § 124.

(3) Così già *Carlo Pecchia*, Storia civile e politica del Regno di Napoli (Napoli, 1869) I pag. 165 sg. Non ostante questa e qualche altra inesattezza, è pur sempre notabile l'acume e l' indipendenza di giudizio, che egli dimostra anche in questo luogo.

(4) Per i Franchi, cfr. *Pardessus*, Loi Salique (Paris, 1843) p. 668.

III. Come le altre popolazioni germaniche, così anche i Longobardi concepirono il matrimonio legittimo sotto la figura giuridica della compra-vendita, i cui atti costitutivi, la *desponsatio* cioè e la *traditio*, venivano compiuti dallo sposo e da colui che avea la potestà, mundio, sulla donna, la quale era obbietto non subbietto del contratto (1).

Oggi si fa nuovamente largo fra gli scrittori di diritto germanico l'opinione, che riconosce nella copula carnale l'atto costitutivo del matrimonio; ed io sono ben lontano dal negarne l'importanza (2). Però, siccome non ogni copula era matrimonio, ma quella soltanto che avveniva in seguito alla desponsatio e traditio della donna, così erano questi gli atti, che caratterizzavano la copula come matrimoniale (3), e che bisognava perciò compiere alla presenza del rappresentante dello Stato.

(1) Roth. 183: ... [mulier] per mano... *retradatur* sicut priori marito *tradita* fuit. *Nam aliter sine traditione nulla rerum dicimus subsistere firmitatem.* Cfr. *Brunner*, deutsche Rechtsgeschichte (Leipzig, 1887) I pag. 74 sg.; e *J. Kohler*, nella Ztsch. f. vergleich. R-W., vol. III (an. 1882), pag. 353 sg.

(2) *Freisen*, Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur (Tübingen, 1888) § 15 pag. 103 sgg. *Heusler*, op. cit. II § 131, pag. 282 sgg. *Ficker*, über die Entstehungsverhältnisse der Exceptiones Legum Romanarum (nelle Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, II. Ergänzungsband) p. 71 nota 1.

(3) Dire col *Freisen*, op. cit. pag. 111 sgg., che ciò che caratterizzava la copula come matrimoniale era l'*affectus maritalis*, significa far partecipare la donna come subbietto nella conclusio-

La prova più antica che ne abbiamo pare sia degli ultimi anni del regno longobardo, ed è contenuta in una *notitia,* dalla quale veggiamo « come certo Arichis fece la *traditio* di sua nipote Magnerata ad Anscauso *in diae*

ne del matrimonio, e introdurre quindi nel diritto germanico antico idee che ad esso erano estranee. Cfr. le belle osservazioni del *Viollet*, Histoire du Dr. civ. fr., pag. 402 sgg., e *Richthofen*, nelle note alla *Lex Sax.* nei Mon. Germ. Legum Tom. V, p. 69 nota 3. È vero che il Freisen distingue una doppia *desponsatio* e una doppia *traditio;* ma di ciò le fonti in generale e in ispecie Roth. 182 non sanno nulla. D' altra parte, l' importanza attribuita alla copula è dimostrata in Italia e da tutte le fonti giuridiche posteriori, le quali fanno nascere i rapporti patrimoniali frai coniugi solo dopo che ha avuto luogo la copula, o si possa presumere abbia avuto luogo, e dall' usanza praticata fino al sec. XV, di fingere cioè alla presenza di persone la consumazione del matrimonio, quando, dopo seguita la desponsatio per verba de praesenti, per qualche ragione lo sposo non poteva menare a casa la sposa. Senz'accennare alle altre prove di questo fatto già note, voglio soltanto qui ricordare la seguente, della quale debbo la notizia alla cortesia del mio amico Prof. Corrado Ricci. Nel giugno 1472 si stipulava in Milano il contratto di nozze fra il Conte Gerolamo Riario e Costanza Fogliani nipote del Duca Francesco Sforza. Nel contratto s'era convenuto, che il Riario aspetterebbe a menar seco la Costanza, quando costei, che contava allora appena 11 anni, avesse raggiunto la giusta età. Lo sposo però, a scongiurare una possibile rottura del contratto, non ritenendo sufficiente l'avvenuta celebrazione solenne degli sponsali, esigeva di passar tosto ad un effettivo atto matrimoniale. La madre della fanciulla, contraria assolutamente a ciò, intendeva solo di consentire a far mettere la

colorum con tutte le sostanze a lei spettanti, in presenza Tomati *scultasii* da vico Ludolfo Alfret de Sicilla et Bruningo de Maliacis » (1). E s' è vero che la *Lex romana utinensis* è una compilazione romanistica fatta in Italia nel secolo nono, per adattare il diritto romano alle condizioni e istituzioni della nuova società che si veniva formando, ci imbattiamo in essa (2) in un' al-

figlia « in lecto cum esso conte », alla presenza di alcune persone, « senza altramente venire alla copula ». Lo sposo però non fu pago, e allora il Duca gli diede in isposa la figlia sua naturale Caterina, anch'essa di soli 10 anni. Dopo averla sposata « per anulum et osculum », ottenne anche di venire alla consumazione. Vedi per questo fatto e i documenti relativi, dai quali risulta anche che quella finzione era spesso usata, *Archivio storico lombardo*, an. XV (1888) p. 101 sgg.

(1) Codex diplomat. Langobardiae, N. 74, col. 134. Il *Troya*, Cod. diplom. long. V, n. 842, assegna questa notizia, ch' è priva di data, alla metà del sec. ottavo. Cfr. *Schupfer*, in Arch. giurid. I pagina 124.

(2) III, 7, 3: Qui se in matrimonium coniungunt, si forsitan nec dotes nec donacio nec alia scripta inter se non fecerint, licet ipsorum, si se ambo voluerint, inter parentes aut *iudices* vel *bonos vicinos* coniunctionem facere; si hoc fecerint, talis coniugius stabilis est et filii legitimi habentur. Cfr. III, 7, 1 pel matrimonio della vedova. Si cfr. poi il primo passo qui riferito con la corrispondente *Interpretatio* visigotica, e veggasi la nota qui apposta dallo *Zeumer*, Leges V p. 333, che, com'è noto, attribuisce la Lex Romana alla Rezia. Per l'opinione favorevole all'Italia si veggano le quattro memorie pubblicate dallo *Schupfer* negli Atti dell'Accad. dei Lincei.

tra importante testimonianza, la quale dimostra che, succeduti i Franchi ai Longobardi, si continuò in Italia a celebrare i matrimonii alla presenza dei *Iudices*. Per me anzi questo luogo costituisce una prova novella dell' appartenenza della compilazione all'Italia, dove, come vedremo, la celebrazione giudiziale dei matrimonii ebbe tutto uno svolgimento successivo. Fin da ora però possiamo osservare che, quando la legge dice potersi il matrimonio celebrare « inter parentes aut iudices, vel bonos vicinos », ci rivela il dualismo esistente fra le persone che celebravano il matrimonio innanzi ai giudici e quelle che lo concludevano senza l' intervento di costoro, e pare ci indichi la personalità del diritto quale criterio del dualismo, come avremo occasione di veder meglio in seguito.

Dei successivi secoli X e XI abbiamo le formole scritte per l'applicazione di Rotari 182 e 195, le quali hanno una grande importanza per il nostro argomento, e, se non fossero poste in rapporto con esso, non sarebbero a sufficienza spiegate.

Dice Rotari 195 che colui il quale ha il mundio di una fanciulla libera o di una donna, senza esserne nè il padre nè il fratello, nel caso tenda insidie alla vita di lei, o voglia darla ad un marito che a lei non piaccia, o presti assenso o consiglio a che le sia fatta violenza, dimostratosi vero ciò, egli deve perdere il mundio, e la donna avrà facoltà o di ritornarsene ai suoi parenti, o di mettersi con tutte le sue cose sotto il mundio della *Curtis regia*. Questo e niente altro dice Rotari; e la formola apposta a questo capo nel Liber Papiensis va anzitutto divisa in due parti. La prima parte, che descrive il pro-

cedimento da seguirsi per dichiarare la donna libera dal mundio attuale e riceverla sotto il mundio del palazzo, è anche la sola parte che sia in rapporto diretto con la legge. La seconda parte invece, descrivendo la procedura da tenersi per il caso che quella donna ricoveratasi sotto il mundio della Curtis regia voglia contrarre matrimonio, non ha con la legge stessa se non un rapporto accidentale. Or se questa legge, privando il mundoaldo del mundio e quindi di un suo diritto, ci fa chiaro perchè il procedimento tracciato nella prima parte della formola debba essere un procedimento giudiziario; la legge medesima non ci porge alcun sussidio per ispiegare, perchè la procedura descritta nella seconda parte della formola sia anch'essa una procedura giudiziale. Una volta che il mundio della donna era stato tolto al suo attuale possessore e, dietro la dichiarazione della donna, era stato aggiudicato al palazzo, come risulta dalla prima parte della formola, perchè il matrimonio di questa donna sarebbesi dovuto celebrare innanzi al tribunale, se la presenza di questo non fosse stata richiesta dalla celebrazione del matrimonio per sè stessa? E che la celebrazione segua veramente innanzi al tribunale, risulta in modo non dubbio dalle parole, con le quali incomincia questa seconda parte della formola: « Tunc debet dicere unus iudicum... » etc. Nè, parmi, avrebbe molto peso il dire, che il matrimonio di questa ricoverata sotto il mundio della Curtis regia si dovea celebrare giudiziariamente per garanzia del marito contro lo spodestato mundoaldo. Giacchè una delle altre formole apposte a questo medesimo luogo ci fa sapere che, sorgendo contestazioni fra il vecchio mundoaldo ed il ma-

rito, questi poteva fare la dimostrazione del contratto matrimonio [« Mea mulier est »] o *per noticiam*, o *per testes*, o *per iudices*; e questa latitudine concessa nella scelta della prova al marito esclude, che la celebrazione giudiziale abbia potuto avere lo scopo di tutelarlo contro futuri turbamenti.

Adesso passiamo ad esaminare Rotari 182. Qui si dice che quegli, il quale vuole sposare una vedova, dee dare a colui, ch'è l'erede più vicino del primo marito, « medietatem pretii, quantum dictum est, quando eam primus maritus spunsavit, pro ipsa meta ». Se questo erede si rifiuta a ricevere la « medietatem pretii » e nega di consentire alle seconde nozze, perde il mundio della donna; e costei con la morgengabe ed il faderfio ritorna sotto il mundio dei parenti suoi, se ne ha, i quali hanno facoltà di darla ad un altro marito, « ubi ipsi et illa voluerint ». Neanche in questo luogo Rotari dice nulla sul modo come deesi celebrare il matrimonio della vedova. Le formole però lo dicono; ed esse, al pari della precedente, vanno divise in due parti.

Nella prima parte è descritto il procedimento diretto ad accertare, che colui che vuole sposare la vedova è disposto a pagare la metà della meta al parente più vicino del primo marito; che questo parente, attuale mundoaldo della donna, s'è rifiutato ad acconsentire al nuovo matrimonio; che egli è stato citato a comparire innanzi al tribunale. e che, non essendosi presentato, viene, in conformità della legge, dichiarato decaduto dal mundio, il quale ritorna al padre della donna, giusta il desiderio manifestato da costei. Nella seconda parte sono descritti prima gli atti della

desponsatio e poi quelli della traditio, compiti questi e quelli dallo sposo e dal padre della donna davanti al tribunale del Comes e dietro il suggerimento di uno degli scabini, o Iudices, componenti il tribunale medesimo; precisamente con le forme seguite nella trattazione ordinaria degli altri affari in giudizio.

Ora, se fosse vera l' opinione manifestata dal Sohm a proposito del tit. *de reipus* della Lex Salica (1), che cioè il matrimonio della vedova seguiva davanti al tribunale, perchè questo era chiamato a conoscere della penale imposta dalla legge a colui che la sposava, è chiaro che a tale scopo sarebbe dovuto bastare il procedimento descritto nella prima parte della nostra formola; nella quale quell' intento è perfettamente raggiunto. La seconda parte della formola con la ragione messa innanzi dal Sohm non si spiega in alcun modo. E nemmeno qui varrebbe il dire, che questa seconda parte e il procedimento giudiziario in essa tracciato servivano per dare al nuovo marito il titolo, col quale giustificare il suo matrimonio [« mea uxor est et sub meo est mundio »] di fronte al mundoaldo spodestato, o sia, al parente del primo marito; giacchè noi possiamo vedere nel N.° 16 del Cartularium (2) seguito l'identico procedimento, mentre ivi è precisamente il parente del primo marito, che, accettata la multa imposta

(1) *Sohm*, Recht der Eheschliessung, p. 63 sg. e *Sohm*, über die Entstehung der Lex Ribuaria, nella Ztsch. f. R-G. V (1866) pag. 406.

(2) Qualiter vidua salicha desponsetur; nam de puella fit ut de ceteris. Presso *Padelletti*, Fontes, p. 480.

al nuovo sposo, compie la desponsatio e la traditio della donna, e non può quindi in avvenire muovere questione contro l' ultimo.

IV. Queste formole però non risalgono oltre i secoli X e XI, e quindi esse possono anche non ritrarre più le costumanze longobarde, ma le modificazioni di un' epoca successiva. Inoltre, si può sempre osservare che, in ogni modo, le formole stesse ci presentano come conclusi in giudizio soltanto i matrimonii delle donne soggette al mundio del palazzo e quelli delle vedove, e che, del resto, i documenti relativi a matrimonii in genere conclusi in giudizio in quell' epoca sono molto scarsi (1). E infine si potrebbe pur dire, che la pratica qui descritta sia

(1) Si vegga però il seguente documento nel Codice diplomatico laudense di *C. Vignati* (Milano, 1879), I, p. 55, N. 34 C, an. 1025: ... Dilecta valde amabilem mihi semper Rolinda.... sponsa mea ego... Ilderadus... de loco Comazo qui *professo sum ex nacione mea legem vivere ribuariorum* sponsus et donator tuus presens presentibus disi Manifesta causa est mihi in loco Coniolo in via publica *in presencia Ottoni comes spalacii et comes istius comitatu ubi ipse in iudicio residebat iusticiam faciendam ac deliberandam* resedentibus co eo W. A. A. qui et L. I. W. T. et A. *iudices sacri palacii* R. A. et A. legem viventes ribuariorum et *reliquis plures* quoniam die illo quando te sponsavi promiseram tibi dare iusticiam tua secundum legem in dotis nomine, id est terciam porcionem ex cunctis casibus et omnibus rebus... Nunc autem si Cresto autsiliante te mihi in coniugio sociavero suprascriptam terciam porcionem ut disi... tue dileccionis do cedo confero.

soltanto una specialità del luogo, dove le formole furono composte.

In quanto alla prima difficoltà, è evidente, che l' uso nuovo, che solo avrebbe potuto considerevolmente modificare il longobardo, sarebbe stato il franco. Però, come in altre parti del diritto, così anche in questa l'influenza franca fu piuttosto limitata e formale. Una prova l' abbiamo nel citato N.° 16 del Cartularium: « Qualiter vidua salicha desponsetur ». Se togli l' introduzione modellata sulla Lex Salica *de reipus*, e se togli due altre particolarità, consistenti in ciò, che la multa pagata dal nuovo sposo al parente del morto non è la metà della meta, ma quella di 3 solidi e 1 danaro, e che lo sposo promette alla donna non la *quarta* longobarda ma la *tertia* franca, pel resto, come fu già notato, non v' è alcuna differenza fra questa formola e quelle schiettamente longobarde del Liber Papiensis e dell' Expositio testè esaminate. E quando la rubrica, dopo le parole: » Qualiter vidua salicha desponsetur », soggiunge: « nam de puella fit ut de ceteris », ci manifesta che, trattandosi di fanciulle, o saliche o longobarde, la desponsatio era sempre la stessa, o sia longobarda (1).

È vero però che può sempre rinascere il dubbio, se quell' influenza che ha modificato le usanze longobarde non apparisca già in questa formola, che pur essa non è anteriore al secolo XI; sicchè non ci sia più dato di ricostruire l' uso schietto dei Longobardi. Siccome però vi

(1) *Sohm*, l. c. nella Ztsch. f. R - G., V p. 406 ed Eheschliessung, pag. 101 nota 62. *Ficker* nelle Mittheilungen cit. pag. 54 sg.

furono i dominii longobardi dell'Italia meridionale, che non sentirono l'influenza del diritto franco; così, se potremo dimostrare che in essi s'incontrano quegli identici atti, che le formole longobarde indicano come costitutivi della desponsatio e della traditio, e che tali atti sono compiti alla presenza dei giudici, avremo la sicurezza che gli atti stessi risalgono all'epoca del regno longobardo, e che le altre difficoltà suscitate dall'esame delle formole non hanno ragione di esistere.

Concordemente l'Exspositio ad Roth. 182, le formole ad Roth. 182 e 195 e il N.° 16 del Cartularium ci dànno il seguente schema:

1. *Desponsatio*:

a) Lo sposo si obbliga con la wadia e i fideiussori verso il mundoaldo di prendere in moglie la donna e di darle la *quarta*, o la *tertia*, fissando una penale per il caso di inadempimento.

b) Il mundoaldo fa la desponsatio « per ensem et wantonem », [o « per gladium et clamidem », o con altro simbolo], e lo sposo riceve la sposa « sponsorio nomine », e poi col simbolo medesimo la restituisce al mundoaldo, affidandogliela sino al tempo stabilito per la traditio.

c) Il mundoaldo e lo sposo si dànno reciprocamente la wadia, obbligandosi il primo di « tradere » la donna « ad uxorem » e di metterla « sub mundio cum rebus ad eam pertinentibus », e il secondo di riceverla. L'inadempimento da parte dell'uno o dell'altro importerà una penale (1).

(1) La congettura espressa dal *Gaudenzi* (in Arch. stor. per le

2. *Traditio*:

a) Si dà lettura delle carte contenenti le dònazioni della *quarta*, o della *tertia*, e della *meta*; lo sposo le consegna alla sposa (1), e il mundoaldo di costei « per manum dexteram tradit eam marito ».

prov. napol., an. XIII, p. 109 sgg.), secondo la quale, nell'antico diritto longobardo il mundio sulla donna si sarebbe acquistato dal marito non già nel momento della *traditio*, come dicono le formole, ma in quello della *desponsatio*, è fondata sulla identificazione fra *desponsatio* e *matrimonio*, giusta la teoria del *Sohm*. Essa però non trova appoggio nei documenti; e nemmeno nel passo di *Biagio da Morcone* dal Gaudenzi riferito. In quel passo infatti si ha riguardo solo all'obbligazione reciprocamente assunta dal mundoaldo e dallo sposo di *mittere* la donna *sub mundio* e di riceverla. Non molto dopo Biagio dice espressamente che il mundio si acquistava nella *traditio*: c. 303 r: Multoties accidit quod *tradatur mulier per manum* marito a mundualdo et tamen non transit mundium, ut quando non potest dici missa et benedictio sacerdotalis, ut cum celebrantur nuptie tempore interdicti, cum *tale matrimonium non sit legitimum*, ubi missa et benedictio sacerdotalis non accessit, ut regni const. de soll. matr. const. sancimus [III, 22], per quod matrimonium non acquiritur mundium; quo casu etiam post nuptias tales contrahentes missas audiunt et sacerdotalem benedictionem recipiunt, tunc consilium est quod mundium retraddatur in virum.

(1) Il *Cartularium* 16, prima della lettura e consegna delle carte, fa seguire la *subarrhatio* mediante l'anello, la quale è ricordata anche in *Liutpr*. 30. Cfr. intorno a ciò *Thaner* nella Ztsch. für Kirchenrecht, vol. XVI (1881) pag. 227, e *Heusler* Institutionen II § 132. La *subarrhatio* e la *morgengabe* figurano in molti

b) Il marito dà al mundoaldo il prezzo del mundio (meta, meffio); questi « mittit sub mundio » la donna « cum rebus omnibus ad eam pertinentibus », e poi « tradit mundium et crosnam, vel caballum [=praetium] ad proprium », ricevendo il launegild (1).

Tutti questi atti, che ci sono così presentati in prospetto dalle formole, in pratica non seguivano allo stesso modo l' uno dopo l' altro, nello stesso momento. Già la *traditio* avveniva d' ordinario parecchio tempo dopo la *desponsatio*. La formola del Liber Papiensis ad Roth. 182 lo dice chiaramente: « commenda eam ei usque ad terminum talem... cum venerit ad terminum... » Ed anche il N.° 16 del Cartularium lo dichiara in modo esplicito: « commenda eam sibi, donec fuit inter te et illum conventio »; e l' altra formola del Lib. Pap. ad Roth. 195 lo lascia intendere in maniera pure abbastanza chia-

documenti meridionali come le due obbligazioni assunte dallo sposo nella *desponsatio*. *Cartularium Cupersanense* (Montecassino, 1892) doc. 65, an. 1110:... si est dei boluntas accipiat sivi uxore prenominatus A. filiam meam *per anulum et morgincap*, ut mos est gentis nostre langobardorum. *Ibid.* doc. 155, an. 1209, in Monopoli: Ego P. declaro quia conveni mecum I., ut daret et traderet michi C. sororem suam et ego eam mihi uxorem legitimam *per anulum et morgincap* sociarem. — In questi documenti però ed in altri l'anello è ben distinto dal meffio, o prezzo del mundio. Ciò non esclude, che in qualche regione dell'Italia meridionale l'anello che davasi come arra alla sposa siasi confuso col prezzo del mundio. Cfr. *Gaudenzi*, l. c.

(1) Cfr. *Val de Lièvre*, Launegild und Wadia, pag. 18 nota 1.

ra: « ego vobis commendo eam *usque* modo ». E se l' Expositio ad Roth. 182 non lo dichiara espressamente, lo lascia intendere con l' uso del futuro nella *desponsatio*: « quartam facies ... compones ... filiam trades uxorem... eam accipies ». Sicchè non ha fondamento la distinzione che vorrebbe fare il Sohm (1) tra il Lib. Pap. Roth. 182 e l' Expositio ad Roth. 182 e Cartularium 16: in tutte e tre queste formole figurano nella prima parte la desponsatio e nella seconda parte la traditio, compiute in momenti separati. Di ripetizione della *desponsatio* fatta *pro forma* ad uso della *traditio*, nessuna di queste formole sa niente. E così è del pari infondata la distinzione di una doppia specie di *desponsatio* e di *traditio*, che il Freisen vuol derivare da Rotari 182 (2).

Nè soltanto è da notare come la traditio seguisse pa-

(1) Recht der Eheschliessung, p. 100 sgg. e note.

(2) *Freisen*, Geschichte, pag. 108 nota 16: « Nach Ed. Roth. 182 wird den Eltern, *obwohl sie nicht das mundium über die Tochter haben* (« *si parentes non fuerint legitimi* »), das Recht zugestanden, die Tochter zur Ehe zu geben. Daraus ergiebt sich *eine doppelte Art von Verlobung und Trauung*, eine bei der Ehe, eine andere bei Uebertragung des *mundium*. Erstere ist Sache der Eltern, letztere des *mundoaldus* ». — Cfr. *ibid.* pag. 119 nota 59. — S'io ho ben compreso il pensiero dell'autore, mi pare che il dare alle parole di Rotari 182: « si parentes non fuerint legitimi », il significato che dà loro il *Freisen*, sia non solo contrario al senso di tutto il contesto, ma anche all'interpretazione datane dagli scrittori. Cfr. *Anschütz*, die Lombarda-Commentare des Ariprand und Albertus, pag. 76: *Albertus*... Parentibus vero *non existentibus*, *etc.*

vecchio tempo dopo la desponsatio; ma è da osservare anche che, essendo due le persone le quali doveano assumere obblighi l'una verso l'altra, lo sposo e il mundoaldo, si comprende facilmente come facessero ciò con carte diverse e in diversi momenti. Il trovar quindi in questa o in quella carta ritratto soltanto uno o un altro degli atti costitutivi della desponsatio e della traditio, non ci deve indurre a credere che quel tale atto soltanto, e non gli altri, fosse compito nella celebrazione di quel matrimonio. Se nelle varie carte a noi pervenute troviamo testimonianza di tutti gli atti descritti dalle formole, vuol dire che tutti si compivano per ciascun matrimonio. Solamente non bisogna dimenticare, che non tutte le cartulae relative a ciascun matrimonio sono a noi pervenute, e poi, che nella maggior parte dei casi si solevano fissare con la scrittura specialmente quegli atti, che riguardavano i rapporti patrimoniali. Fatta questa osservazione, passiamo a riferire delle prove per i singoli atti.

1. *Desponsatio*:

a) Nel 1009 in Lucera « coram presentia Hottoni *iudicis* » e dei testimoni sottoscritti un tal Maione si obbliga con la wadia e i fideiussori verso il diacono Deusdede, « ut tolleret sibi ad uxorem habendum Fresa », nipote di Deusdede. La carta è redatta in suo nome dallo zio stesso della sposa, il quale soggiunge: « quod si eam tollere noluerit, tunc centum aur. sol. const. nobis componere obligabit, et ipsam nepotem meam tolleret uxorem per invitis [= coactus] per eadem guadia et per districti ipsi mediatores et obligata pena ». E dopo che lo stesso Maione ha assunto diversi altri obblighi, pure con la

wadia e i fideiussori, frai quali obblighi è qui notevole quello di costituire la *quarta* [= morgengabe] il giorno dopo le nozze, la carta viene sottoscritta dal giudice Ottone, alla cui presenza sono stati assunti i varii obblighi, e da due testimoni (1).

b) Da una carta di Fondi (Gaeta) scritta intorno al 1069 sappiamo, che in Sessa si celebrarono gli sponsali tra Bernardo console di Fondi e la figlia di Landone conte di Sessa, e vediamo che, dopo aver il primo assunto gli obblighi indicati in *a*) « coram presentia Johanni Judici et ante omnibus comitibus Suessa et nobilioribus virorum », la carta redatta in nome dello sposo continua: « tunc statim que a presentem *disponsabimus*

(1) Codex diplomat. Cavensis, N. 626. — Sulla natura di questa specie di documenti, *memoratorium*, o *notitia*, come vedemmo nel *Cod. dipl. Lang.*, cfr. *Brunner*, zur Rechtsgeschichte der rom. und german. Urkunde (Berlin, 1880) pagg. 15 sg., 33 sg. — Gli esempii di questo primo atto della *desponsatio* abbondano nelle raccolte di documenti meridionali: cfr. Cod. Cavens. N. 691, an. 1016 in Lucera; N. 1067, an. 1046 in Nocera; N. 1219, an. 1056 in Pozzanello. — In essi è sempre notevole, che lo sposo non solo si obbliga alla penale in caso di inadempimento, ma accetta pure di poter essere sottoposto a coazione, affinchè adempia. Tale esecutorietà, che probabilmente si sarà esplicata in un risarcimento di danni, dà agli sponsali di queste carte meridionali un carattere di rigore antico, che non apparisce più nelle formole del Libro papiense, secondo le quali l'inadempimento della promessa ha solo per effetto il pagamento della penale stabilita. — Sulla frase *per invitis* cfr. *Heusler*, Institut. II, pag. 240 nota 5.

eam Offa dilecta filia vestra ad habendam pro legitima uxore, qui supra d. Lando Comes *per spatam illam mihi tradidit* ad legitimam uxorem habendam, et arre pro eam secundum legem anulo dedit *constitutum* inter nos posuimus *de eadem nuptia perficienda* Dominica ista proxima ventura per iam dicta guadia et dicto fideiussore » (1). — E in un' altra carta del 966, fatta in Nocera (2), abbiamo un' altra desponsatio fatta quasi con le stesse parole della precedente: « *Per baculum* ipse Petrus ipsam filiam suam michi legitimam uxorem *tradidit*, et arre a me recepit pro ipsa filia sua solidum aur. const. unum, et *per ipsum eundem baculum* ipsius Petri *recommandavi* ipsam filiam suam usque in dictum *constitutum*, ut illam apud me legitimam uxorem remitteret ipsa guadia, sicut illam mihi guadia habui ».

c) Nell'ultimo documento citato, prima della parte già riferita si legge: « Guadiam mihi dedit Petrus... et mediatorem mihi posuit... tali ordine, ut isto mense februario stante die una daret mihi ad legitimam uxorem habendam Mandam filiam suam, et si ipsam... non dederit, obligavit se per ipsam eandem guadiam ad componendum nobis 50. auri sol. const. et per invitis ipsam filiam suam mihi legitimam uxorem daret ». — In una carta di Ruvo in Puglia del 1171, alla presenza di *Ursone giudice* e di altri, lo sposo, per dire che i fratelli della sposa s'e-

(1) Nel Codex diplomat. Cajetanus (1887) vol. II, doc. 239. Sulla data di questo documento si vegga la nota dell'editore, *ibid.* p. 93.

(2) Cod. diplom. Cavens. N. 236. Qui però non comparisce il giudice.

rano obbligati a dargli in moglie la loro sorella, adopera la frase: « quam mihi legitimam *vadiaverunt* uxorem ». — E in una carta di Conversano del 1110 un tal Bisanzio, alla presenza di « Arechisii *iudici* et Ioannoccarus notarius et Maio trumarcha », si obbliga con la wadia e i fideiussori verso un certo Angelo di dargli, dopo che costui avrà preso in moglie la sua figliola, « tote suprascripte cause » (1).

2. *Traditio:*

a) In Monopoli, del 1209, « coram presentia Luce reg. *iudicis* », Pantaleo si obbliga verso Iacone Nicola di dare il meffio alla sorella di costui, « quam — egli soggiunge — ipse mihi uxorem per manum est traditurus ». — Così anche in Conversano nel 1244 (2).

b) Nel 1128, in Monopoli, « ante presentiam Maio *iudex...* », certo Pietro si obbliga con wadia e fideiussori verso un tal Maraldo di dare 40 soldi di oro, un servo ed una serva come meffio di Maralda, figlia di Maraldo, « uxoris mee, quandocumque sua vel suorum heredum voluntas fuerit ». Poi soggiunge: « Recipiamus ab eis [ossia da Maraldo, o dai suoi eredi] proinde launegilt coppula serica, et illi *presentaliter* tam ipsos solidos quam et serbos dent eidem Maralde filie sue uxoris mee, ego cum ea astante et recipiente inter nos ambos viroque uxor, et recipiant a nobis similiter launegilt coppula serica » (3).

(1) Nel Chartularium Cupersanense, Nn. 121 e 65.

(2) Chartul. Cupers., Nn. 155 e 178. Cfr. il doc. pubblicato dal *Pecchia*, Storia civ. e pol., ediz. cit., I, p. 167.

(3) Chartul. Cupers., N. 79.

Ciò che generalmente non ha riscontro in questi documenti meridionali è la *traditio* del *mundio* fatta dal mundoaldo della donna al marito, dopo che questi avea pagato il prezzo del mundio stesso, cioè la meta, o meffio.— È da notare anzi fin da ora, come talune carte del *Chartularium Cupersanense* dicano espressamente, che il mundoaldo non fa la *traditio* del *mundio*, ma lo ritiene presso di sè. Non promette nemmeno di farla, quando il marito della sua mundoalda avrà soddisfatto alla meta. Così nell'ultima carta monopolitana del 1128, il padre nell'obbligarsi a dare in moglie la figlia, ne riserba espressamente il mundio per sè ed i suoi eredi: « absque integro ipsum *mundio* eius, quod in sua et de suorum heredum reservaret debet potestatem ». E nell' altra carta di Ruvo in Puglia del 1171 dice lo sposo: « legitimam mihi vadiaverunt uxorem, *mundio* tamen de ea sibi suisque heredibus reservato ».

Ma su tale particolare potremo meglio ritornare in seguito; qui un' altra osservazione da farsi è la seguente. Mentre, come s' è visto, nelle formole longobarde gli atti della traditio sono anch' essi compiti dalle parti innanzi al giudice; nei documenti meridionali testè riferiti s' è potuto invece osservare, come le parti assumano soltanto innanzi al giudice l' obbligo di compiere gli atti medesimi, stipulando delle penali in caso di inadempimento. La ragione di ciò, mi pare, potrebbe essere questa. I documenti citati o appartengono a terre, dove era stata preponderante l' influenza bizantina, o sono posteriori all'assisa normanna pubblicata da Re Ruggiero nel 1140,

con la quale, sull'esempio bizantino, fu resa obbligatoria la benedizione sacerdotale: « post *sponsalia*, *nuptias* celebraturi sollempniter.... limen petant ecclesie (et) sacerdotum benedictionem... » Nella carta di Ruvo del 1171 ora citata abbiamo una bella prova dell' applicazione dell' assisa: « nuptiis nostris per sollempnitates legittimas et *sacras d. regis constitutiones* celebratis... ». La *traditio* perciò non si faceva davanti al giudice, ma *ante limen ecclesie*; innanzi al giudice si assumeva solo l' obbligo di farla.

Sembra però che, in qualche altro luogo dell'Italia meridionale, gli atti della *traditio* si siano continuati a compiere davanti al giudice, anche dopo l' assisa normanna. Questo almeno pare si debba dedurre da un documento capuano (1) del 1337; nel quale se da una parte è vero che la *traditio* eseguita dal mundoaldo figura come una semplice formalità accanto alla solenne manifestazione del consenso degli sposi, d' altra parte essa conserva talmente le forme antiche, che non mi pare possibile metterne in dubbio l'uso primitivo nel paese. Adunque innanzi a « Nicolaus Ruti Capuane civitatis *Iudex* », a « Paulus de Onufrio eiusdem civitatis publicus per provinciam Terre Laboris et Comitatus Molisii regia auctoritate *Notarius* » ed a parecchi testimoni « ad hoc specialiter vocati et rogati », un certo « Paulus magistri Francisci de Capua frater et *mundualdus legitimus* domicelle nomine Marie

(1) Presso N. *Alianelli*, Delle consuetudini e degli Statuti municipali nelle Provincie napolitane notizie e monumenti (Napoli, 1873).

sororis sue . . . bona sua voluntate eandem Mariam suam sororem *per manum* dedit, *tradidit* et assignavit in uxorem legitimam ad semper habendam et tenendam *cum integro mundio* et *frenu*, omni parte et pertinentia sibi pertinentibus ex eadem », a Tommaso di Notar Giovanni de Stadio di Caserta. Indi seguono la dichiarazione di consenso da parte degli sposi e le assegnazioni della dote, del meffio e della quarta (1). È notevole però che in questa *traditio* della donna e del mundio non è adoperato alcun simbolo, precisamente come nelle formole longobarde. Tanto queste, quanto i documenti meridionali fanno intervenire la traditio simbolica « per fustem », « per ensem », o « per gladium » soltanto nella desponsatio, come abbiamo già avuto occasione di vedere. Quando invece osserviamo che in alcuni documenti toscani, che riferiremo in seguito, la *traditio* è accompagnata da simboli, dobbiamo indurci a ritenere che quella forma di traditio fu la più antica, e quest'altra fu uno snaturamento della prima. La quale conclusione è confermata dal documento

(1) Il *mex oratorium* dell' an. 882 pubblicato nel Cod. Cavens. N. 92, sotto la designazione di « Exemplum formulae matrimonii per osculum ante iudicem », è, come giustamente osservava il *Val de Lièvre* (op. cit., pag. 131 nota 1 in fine), così pieno di contraddizioni, che non mi par facile cavarne qualche costrutto. Si noti tuttavia questo luogo:... dum ipse supradicto iudex audibit nostra manifestatione adque cognobit, ut bona essere nostra boluntate inter nos tollendum, taliter *tribuit nobis licentiam cod inter nos coniugio fiere etc.* — Su questo doc. cfr. anche *Tamassia*, nella Rivista Storica Italiana, I pag. 259 sg.

dell'ottavo secolo, in cui è accennata la *traditio* fatta in una terra di Lombardia alla presenza dello sculdascio.

Da questo prospetto di documenti, i quali attestano l' uso fatto nel mezzogiorno di quelle stesse pratiche che appaiono nelle formole longobardiche, mi pare debba risultare: 1.° che tali pratiche risalgono all' epoca del regno longobardo e nulla debbono alla posteriore influenza franca; 2.° che non erano soltanto i matrimonii delle vedove e quelli delle donne soggette al mundio regio, che si celebravano davanti ai giudici; e 3.° che la pratica di concludere giudizialmente i matrimonii non fu una specialità della contrada, in cui vennero redatte le formole, ma fu un'usanza più o meno estesasi, dovunque nella penisola si estese il dominio longobardo.

V. Nelle formole del Liber Papiensis e nell' Expositio ad Roth. 182 il tribunale, innanzi a cui hanno luogo la desponsatio e la traditio, è il tribunale del *Comes*; nel N.° 16 del Cartularium si dice ch'è competente anche il tribunale del *missus regis*. Sono, come vedesi, due tribunali istituiti dalla dominazione franca, i quali furono sostituiti generalmente ai tribunali dei *Duces* longobardi. Dell' attività di questi ultimi però io non conosco nessuna testimonianza; e solo per l' epoca del regno longobardo mi è nota la notizia già avanti citata, dalla quale vedesi compiuta la *traditio* « in presentia » dell'ufficiale longobardo subordinato al Dux, o sia dello Sculdascio. Nell'Italia meridionale funzionano in queste circostanze i gastaldi, o giudici, che sotto l' ultimo nome si videro riconosciuta esplicitamente l' attribuzione di assistere ai con-

tratti da una legge di Federico II (1). In Toscana incontriamo da prima i *Iudices sacri palatii* e poi i *Iudices ordinarii* (2); i quali nomi possono servir bene a guidarci nel rintracciare il cammino percorso dall' esercizio di questa speciale funzione pubblica.

È ben noto come gl' Imperatori tedeschi, nell' intento di menomare la pericolosa potenza dei grandi possessori di benefici, abbiano a gradi conferito a molti Vescovi, specialmente dell' Italia settentrionale, la giurisdizione dei *Comites*. Tra le facoltà quindi attribuite ai Vescovi dovette esservi pur quella, che abbiamo già vista esercitata dai Conti, di assistere cioè alla conclusione dei matrimonii. Ne abbiamo una prova a Lodi, il cui Vescovo sembra abbia ricevuto l' intero *Comitatus* nella prima metà del secolo XI. Il Vescovo investito di siffatta giurisdizione soleva nominarsi un rappresentante per esercitarla, e questo rappresentante soleva poi ricevere dall' Imperatore la nomina ed i poteri di *Missus regis*. E appunto al rappresentante del Vescovo di Lodi l' Imperatore Enrico III conferì intorno al 1070 la nomina e i poteri di Missus, frai quali per noi importa rilevare quelli di dare un advocatus alla donna ch' è in contrasto col suo mundoaldo, e di assistere ai matrimonii: «... advocatus eligere... mulieri, cui mundualdus suus *denegat voluntatem*, et ante eorum presenciam virum suum seu

(1) Const. Sic. I, 79 de iudicibus et notariis et eorum numero Cfr. *Pecchia*, Storia, pag. 296 sgg.

(2) Le prove sono riferite in appendice.

maritum eligere » (1). È in parte la frase adoperata dalla formola a Rot. 195. Nelle altre numerose concessioni fatte ad altri Vescovi questa facoltà non è ricordata: è assai probabile però ch' essa s' intendesse sempre contenuta in espressioni più generali.

È ben noto del pari come gli stessi Imperatori, con vario intento, abbiano conceduto la nomina di *Missi* anche ad altre persone, e specialmente ai *giudici regii*, o *giudici del sacro palazzo*. Le facoltà conferite da tale nomina erano amplissime, potendosi davanti ai *Missi* trattare tutte le faccende di competenza del tribunale imperiale e di quello del *Comes Palatii*. Più tardi però, specie per l' incremento della vita comunale, quelle facoltà dei *Missi* si vennero molto a restringere: ma fra esse per noi è in modo particolare importante la potestà di far compiere i matrimonii alla loro presenza. Federico II nel 1220 confermò agli Avogadri di Lucca un privilegio anteriore con le seguenti parole: « Sicut ex privilegiis progenitorum nostrorum Frederici et Henrici Romanor. Imperat. didicimus, ita nos... fidelibus nostris... eorumque legitimis heredibus et proheredibus... confirmamus honorem et omnem eius effectum, scil. ut sint Comites Palatii et Missi domini Imperatoris. Itaque potestatem et ordinariam iurisdictionem eis ... concedimus ...

(1) Vedi su tutto ciò *Ficker*, Forschungen zur Reichs-und Rechtsgeschichte Italiens §§ 224, 237. Il doc. è pubblicato nel Cod. diplom. laudense, I, p. 70 sg. N. 44. Esso è assai scorretto: la proposta correzione è del *Ficker*.

mulieres suis viris tradendi vel disponsandi... » (1). E in un altro privilegio pure di Federico e dello stesso anno a « Comites sacri Palatii e Missi domini Imperatoris » è concessa fra le altre la facoltà « mulieres viris suis guadiandi vel disponsandi » (2). Queste concessioni sono importantissime, perchè ci dimostrano come siano stati gl' Imperatori Svevi i primi a concepire come una vera funzione dello Stato quella di intervenire nella celebrazione dei matrimonii. Nè ciò può recarci meraviglia, solo che richiamiamo il concetto che dei poteri sovrani ebbero quegl' Imperatori.

Estesasi accanto agli Scabini delle Contee la classe privilegiata dei *Iudices domini regis*, o *sacri Palatii*, questi ben presto videro crescere le loro facoltà; e noi abbiamo già accennato come in Toscana intervenissero alla celebrazione dei matrimonii fin dal principio del secolo undecimo. Più tardi, essi presero anche il nome di *Iudices ordinarii;* e nel secolo XIV abbiamo una quantità di nomine, fatte da chi ne aveva il potere o direttamente o per delegazione, dalle quali risulta conferita a tali giudici, fra le altre attribuzioni, anche quella « interrogationes in matrimoniis et mulieribus et viris faciendi » (3). Siccome poi questa nomina a giudice andava quasi sempre congiunta con

(1) *Ficker*, l. c., § 252. Il doc. è nelle Memorie e documenti per servire all'Istoria di Lucca, III pag. 141.

(2) Presso *Val de Lièvre*, op. cit., pag. 269 nota 2. Le notizie su questo privilegio di Federico II, le debbo alla cortesia del Direttore del R. Archivio di Stato in Firenze.

(3) *Ficker*, op. cit. § 444.

la nomina a Notaio, così avvenne che, riunendosi nella stessa persona i due ufficii, non si tenessero nettamente distinte fra loro le attribuzioni e le facoltà proprie di ciascuna delle due funzioni. E quindi anche i Notai ebbero potestà « interrogationes in matrimoniis faciendi ». E a poco a poco, accentuandosi sempre più in questi il carattere di ufficiali pubblici, diventarono nell' Italia settentrionale e media gli ordinarii rappresentanti della potestà pubblica, davanti ai quali venivano conclusi i matrimonii (1). A questo risultato dovette contribuire non poco la circostanza di trovarsi nei notai riunite due qualità, quella cioè di pubblico ufficiale, esercente atti di giurisdizione volontaria in sostituzione dei tribunali, e l' altra di tabellione, autorizzato a redigere attestazioni scritte degli atti compiuti alla sua presenza.

Il Ficker (2) esprime l' opinione che, quando verso la fine del secolo decimosecondo incontriamo, in una Decretale di Alessandro III diretta all'Arcivescovo di Salerno (3),

(1) Per tutto quello che si riferisce ai notai cfr. *Pertile*, Storia del dir. ital. VI, pag. 302 sgg. e le copiose fonti da lui citate nelle note. Vedi anche *Nani*, nelle Memor. d. R. Accad. delle Scienze di Torino, Ser. II, Tom. XXXIII (1881) pag. 86 nota 57; e per i notai dello Stato sabaudo-piemontese vedi anche *ibid.* pag. 89, e Tom. XXXIV pag. 141. Cfr. *Salvioli*, i Titoli al portatore (Bologna, 1883) pag. 116 sgg. e *Pecchia*, Stor. cit., I pag. 300 sgg. Sui notai nello Stato della Chiesa vedi *Ermini*, in Riv. ital. per le Scienze giur., XVI, 50 sgg.

(2) Op. cit., § 444.

(3) C. 3. X 4, 4. Cfr. *Jaffé*, Reg. 2.ª ed. N. 14091.

un accenno ai matrimonii celebrati alla presenza del Notaio, ciò non può avere altro significato, se non quello di attestato scritto rilasciato dal Notaio sul consenso espresso dai contraenti in sua presenza. Solo più tardi, secondo il Ficker, il notaio si sarebbe immischiato nell' atto, facendo le interrogazioni e promovendo così la manifestazione del consenso davanti a lui. Ma verosimilmente il Ficker fa cominciare questa parte dell' attività notarile alquanto più tardi di quando cominciò davvero a manifestarsi. Già le parole adoperate da Alessandro III sono tali, da indurre a ritenere che in quell'epoca i notai solessero, in certi luoghi almeno, immischiarsi direttamente e immediatamente nell' atto della celebrazione dei matrimonii. Nè a poter fare ciò il punto d' appoggio sarebbe mancato, essendo la riunione degli ufficii di giudice e di notaio nello stesso individuo di molto anteriore al ponteficato di Alessandro (1). E oltre di ciò, non molti anni dopo la morte di quest' ultimo, troviamo così minutamente descritta questa parte delle funzioni notarili, che non è possibile ritenerla cominciata soltanto qualche decennio prima. Infatti in un' opera inedita di Raniero Perugino, è detto che non solo il Notaio faceva le « interrogationes » ai contraenti, ma in certi luoghi, dove non erano in uso i bandi ecclesiastici, egli soleva anche procedere ad una inchiesta preventiva, per assicurarsi che non esistevano impedimenti al matrimonio, che si dovea contrarre innanzi a lui (2).

(1) Cfr. *Pertile*, l. c., pag. 306 nota 33.

(2) L'opera inedita di Raniero Perugino è contenuta nel cod. Riccardiano 918 ed ha per titolo: « De contractibus, iudiciis et vo-

Riassumendo, la potestà pubblica venne successivamente rappresentata nella celebrazione dei matrimonii dagli Sculdasci e dai Gastaldi, o dai *Iudices* longobardi in generale, poi dai *Comites* e dai *Missi* franchi, e indi dai *Iudices palatini*, o *regii*, o *ordinarii*, e dai *Notari*. Finchè i poteri supremi rimasero di diritto, se non interamente di fatto, nelle mani del Re o dell'Imperatore, tutti gli ufficiali testè ricordati altro non furono se non i rappresentanti di lui, e come tali intervennero anche nella celebrazione dei matrimoni. È notevole anzi come, anche quando, per l'affermarsi dell'indipendenza comunale, furono sfuggiti dalle mani imperiali i supremi poteri politici, gl'Imperatori, avendo conservato per molto tempo il diritto di nominare Giudici e Notari, continuassero ad esercitare una specie di alta tutela sopra una società politicamente sottrattasi al loro dominio. E noi abbiamo già avuto occasione di vedere come gl'Imperatori svevi, che furono quelli che più fortemente sentirono la loro potestà, facessero della facoltà di assistere alla celebrazione dei matri-

luntatibus ultimis »; essa si trova anche in un cod. della Nazionale di Parigi (Fond. lat. 4720). Il cap. *de matrimonio* fu pubblicato da *L. Zdekauer* nella Riv. ital. p. le Scienze giur., III pag. 237 sg. Egli credette allora col *Savigny* ed il *Bethmann-Hollweg* (Civilprozess, VI, p. 165 nota 26) che il Cod. Riccard. contenesse la *summa artis notariae* dello stesso Raniero, che disse Pisano solamente per una svista. Dal *Novati* (Giovinezza di Coluccio Salutati, Torino 1888, pag. 49 nota 3) apprese in seguito l'errore, in cui l'indicazione del Bethmann-Hollweg lo aveva tratto, come mi ha cortesemente comunicato.

moni un capo speciale delle loro nomine di ufficiali e concessioni di privilegi.

VI. Lo Stato medievale però, per quanto sia stato personalmente alto il sentire di taluni che ne furono investiti, non riescì mai in molte parti della vita giuridica a dominare sul principio della personalità del diritto tutto proprio del medioevo. Era questo una conseguenza tanto naturale di quelle condizioni sociali, che a volerlo negare d'un tratto si sarebbe giunti alla distruzione della società medesima. Toccava al Comune italiano, in seguito alle mutazioni sociali e politiche svoltesi nel suo seno, di fare un buon passo sulla via dell'abolizione della personalità del diritto. Ma di ciò avremo a toccare fra poco. Ora notiamo che, siccome la celebrazione giudiziale del matrimonio era praticata esclusivamente dai Longobardi, così, quando i Sovrani autorizzarono i loro ufficiali ad assistere alla celebrazione dei matrimonii, essi non potettero riferirsi se non ai matrimonii delle persone viventi secondo quel diritto.

In quanto alla popolazione romana, non pare possa mettersi in dubbio che essa, dopo lo stanziamento dei Longobardi in Italia, abbia continuato a celebrare i suoi matrimonii mantenendosi fedele al principio del consenso manifestato senza obbligo di qualsiasi forma. Questo principio medesimo, come quello che rendeva la celebrazione del matrimonio un atto assolutamente privato, faceva sì, che fosse tolta al popolo dominatore ogni occasione di occuparsene. Così almeno sembra abbiano dovuto camminare le cose, finchè, accostandosi sempre più tra loro vincitori

e vinti, non s' incominciarono a stringere delle unioni fra Longobardi e Romane e fra Romani e Longobarde. Nè le leggi nè i documenti italiani sinora conosciuti ci permettono di determinare con la necessaria precisione le norme seguite nella celebrazione di questi matrimonii misti. Da Liutprando 127 sappiamo soltanto, che il Romano il quale sposava una Longobarda dovea comperarne il mundio; e nel N.° 16 del Chartularium vediamo lo sposo pagare il reipus al tutore della vedova salica. Talchè, se n' è concluso, il prezzo del mundio veniva regolato secondo il diritto della donna e del suo mundoaldo. Sappiamo inoltre che il re Rachi fu assai biasimato perchè nel suo matrimonio con la Romana Tassia, non osservò il diritto longobardo, dando alla sposa la *meta* e la *morgengabe*, ma facendole invece « donationes cartulae romanae ». E per questo si ritiene che il Longobardo, il quale sposava una Romana, le dava anche la meta (= prezzo del mundio), così come il Romano, che sposava una Longobarda. Per quello che s'attiene alla forma, gli scrittori s'accordano nell'ammettere che il matrimonio si celebrava con le forme prescritte dal diritto personale dello sposo, il cui diritto diventava d' ora innanzi anche quello della donna (1). È probabile quindi che, mentre si celebravano giudizialmente i matrimonii fra Longobardi e Romane, quelli invece fra Romani e Longobarde si concludessero senza intervento di giudici. Se pure per questi ultimi della forma della giudizialità non avvenne quello

(1) Cfr. *Pertile*, Storia del dir. ital., I, pag. 59 nota 26; *Brunner*, deut. Rechtsgesch., I pag. 266 sg.; *Schupfer*, Manuale, pag. 11.

stesso, che seguì di tutte le altre forme adoperate dai Longobardi nella celebrazione dei loro matrimonii. Siccome queste, da personali che erano, diventarono territoriali nel corso del secolo decimo, in guisa tale, che da quell' epoca in poi tutti senza distinzione di nazionalità conclusero i matrimonii con le forme medesime (1); così potette anche avvenire che, dopo siffatto avvicinamento, le unioni fra Romani e Longobarde fossero pur esse concluse davanti ai giudici. Ma un tal punto bisogna lasciarlo indeterminato per mancanza assoluta di sicuri punti di appoggio.

Quello invece che non può essere in alcun modo posto in dubbio si è che, anche quando le forme del matrimonio longobardo da personali furon diventate territoriali, i matrimonii dei Romani fra loro continuarono sempre ad essere celebrati senza intervento di persone rivestite di pubblica autorità. Così, nella formola eporediana del secolo decimo, vediamo il matrimonio di una Romana celebrato bensì con la liberazione del mundio e l'offerta del launegild, ma « alla presenza degli uomini liberi » semplicemente (2). E in un documento del 964 leggiamo che un « Zachan qui et Joseph » assegna alla sua sposa la *tertia* secondo la sua legge romana, come aveva promesso il giorno degli sponsali, « in qua etiam *per wa-*

(1) Cfr. *Ficker*, nelle Mittheilungen citate, pag. 54 sg.; *Val de Lièvre*, op. cit., pagg. 43-47 e 248-257, e *Brunner*, nella Ztsch. f. das gesamm. H - R., vol. XXII, pag. 131 sg. nota 2.

(2) Presso *Padelletti*, Fontes, pag. 494: Presencia bonorum ominum *etc.*

diam firmari » (= fabula firmata), al padre della donzella, « presentibus amicis nostris » (1). A Genova, dov' era sempre prevalso l' elemento romano, abbiamo ricordo di un matrimonio celebrato nel 1151 « in testimonio multorum » (2). Nel Veronese troviamo nel 1193 e nel 1207 due sposi, ciascuno dei quali confessa « se lege vivere romana » e, dopo aver rilasciato ricevuta della dote e fatto l' assegno della « donatio propter nuptias », « sponsam suam wadiavit annulo et affectu uxoris eam hosculatus est ». E tutto ciò alla semplice presenza di parecchie persone (3). Anche nella Toscana le forme della *desponsatio* e della *traditio* longobarda sono diventate territoriali e vengono usate da tutti gli abitanti. Unica differenza esistente frai documenti che ce le hanno tramandate è questa: che cioè in alcuni gli atti sono compiuti alla presenza di parecchie persone, delle quali tre o quattro sono nominativamente ricordate e le altre vengono collettivamente indicate con le parole « alii plures », o « et reliqui »; e in altri invece gli atti medesimi seguono, oltre che « in presentia bonorum hominum », anche « in presentia » di un « Iudex sacri Palatii », o di un « Iudex » semplicemente (4).

Nell' Italia meridionale i documenti ci lasciano sorpren-

(1) Cod. diplomat. Langob. N. 681, col. 1184.

(2) Lib. Iur. Reip. Gen., I, col. 159, an. 1151.

(3) I docc. sono nell'*Arch. giurid.* del Serafini. IX, pag. 86 sgg (1872). — Cfr. Codice Diplomatico Padovano (Venezia, 1879), doc. 149, an. 1124.

(4) I docc. sono riferiti in appendice.

dere questo dualismo nella prima metà del secolo decimo. Così in un « memoratorium » del *Codex Cavensis* dell' anno 937 un tal Adelperto dichiara, « quod *ante bonos homines* wadiam mihi dedit Johannes tali ordine, ut tolleret sibi ad uxorem habendam filiam meam et in alio die nuptiarum, secundum legem, daret ipsi filie mee firmum scriptum morgincaput, idest quartam partem... » (1). Simili a questo lo stesso Codex contiene molti altri documenti, nei quali le parti si obbligano, pur con la wadia e i fideiussori, a dare e a prendere in moglie, a costituire la morgengabe e insomma a fare tutto ciò, di cui parlano gli altri documenti delle stesse regioni, che abbiamo innanzi citati, mostrando come contenessero usanze puramente longobarde. Solamente, mentre in quelli gli atti della celebrazione del matrimonio sono compiuti « alla presenza del giudice o gastaldo »; in questi di giudici o gastaldi non è affatto menzione, ma soltanto di « buoni uomini », o di « sottoscritti testimoni », precisamente come nella formola eporediana del secolo X (2).

In Sicilia, dove non era affatto penetrata influenza longobarda, sembra sia restata anche sconosciuta la celebrazione del matrimonio davanti al giudice. Ed anche quando una tale usanza avrebbe potuto agevolmente esservi passata dal continente, pare che, almeno nell'opinione comune, siasi continuato a riguardare la conclusione del matrimonio come un atto da compiersi davanti a testimoni

(1) Codex Cavens. N. 163.

(2) Codex Cav. N. 590, an. 1006: ante subscript. testes; N. 609, an. 1008; N. 791, an. 1027; N. 1133, an. 1050.

bensì, ma non davanti al giudice. Quando nel famoso contrasto di Cielo d'Alcamo la donna dice al suo corteggiatore: «...menami a lo mosteri — E sposami davanti de la jente», se nel *mosteri* si può vedere un accenno alla benedizione sacerdotale rinnovata da Re Ruggiero, nelle parole « sposami davanti de la jente » non si può non iscorgere l'equivalente delle frasi « ante bonos homines », o « ante subscriptos testes », che abbiamo incontrato nei documenti cavensi (1).

Come già innanzi avemmo occasione di avvertire, la *Lex Romana Utinensis* fin dal nono secolo si mostra consapevole di questa duplice usanza vigente nell'Italia longobarda, quando dice III, 7, 3 : « Qui se in matrimonium coniungunt..., licet ipsorum, si se ambo voluerint, inter *parentes* aut *iudices* vel *bonos vicinos* coniunctionem facere ; si hoc fecerint, talis coniugius stabilis est et filii legitimi habentur ». E per quel che riguarda l'Italia meridionale, Carlo di Tocco distingue nettamente fra gli sponsali celebrati davanti al giudice e quelli conclusi semplicemente innanzi a testimoni. Commentando la legge 114 di Liutprando (= Lombarda sistematica II, 2, 5), ove si dice che la donna, la quale va a marito senza il consenso dei genitori, non può, se il marito muoia « an-

(1) Il Contrasto di Cielo d'Alcamo secondo la lezione del cod. Vat. 3793 pubblicato per cura di *Giuseppe Salvo Cozzo* (Roma, 1888). Per l'espressione: «... menami a lo mosteri », cfr. *Établissements de St. Louis* I, 18: «... ainsi peut fere Gentilhome de son mariage qui li a esté donné à *porte de moustier* ». Cfr. *Friedberg*, Recht der Eheschliessung, p. 60.

tequam de ea mundium faciat », pretendere la meta dagli eredi del marito, Carlo si fa questa domanda: « quid si sponsalia celebrata sint et uxor longo tempore cum viro morata sit, dubitatur tamen an meta data vel promissa fuerit, numquid peti poterit? » E a questa difficoltà egli risponde con la seguente distinzione: « Si *coram iudice* sponsalia facta fuerint, praesumuntur omnia solemniter acta...; secus si *coram idiotis...* » Il « coram idiotis » corrisponde all' « inter bonos vicinos » della Lex Romana (1). E che una tale duplice usanza siasi protratta anche nei secoli successivi, parmi risulti, non solo da altri indizii (2), ma anche da un formulario

(1) Il passo riferito della Glossa alla Lombarda appartiene realmente a Carlo di Tocco. Ciò è messo fuori di dubbio dal seguente luogo di *Andrea d'Isernia*, Usus feudor. (Lugduni, 1570), fol. 99 v., II, 9:... Carolus, in tit. de ea quae sine voluntate mundualdi ad marit. ambul. l. si puella [II, 2, 5], dicit, quod si mulier diu morata est cum viro, et *coram iudice* facta fuerint sponsalia, praesumetur constituere metam, secus si *coram idiotis*... — Cfr. *Anschütz*, nella Ztsch. f. R-G., III, pag. 199.

(2) Per i matrimonii contratti in S. Gemignano in Val d'Elsa nel sec. XIII, *iure lombardo*, o *lege romana*, cfr. *Zdekauer*, nella Riv. ital. per le Scienze giur., III pag. 236. È vero che la differenza in quell'epoca pare si riferisca ai rapporti patrimoniali sopratutto; e lo Zdekauer esclude che la forma di contrarre matrimonio fosse diversa: ma ciò si spiega osservando, che allora era già diventata libera la scelta della legge. In documenti toscani più antichi, mentre pel resto le forme sono identiche, la diversità consistente nell' intervento o nell' assenza del giudice è manifesta. E

[illegible] della seconda metà del secolo XV. Esso contiene in tutto quattro formole, sulle quali avremo anche a ritornare in appresso. Quello che qui importa di mettere in rilievo si è anzitutto che, mentre in due formole, l'una di sponsali e l'altra di matrimonio, interviene il Doge, autorizzando gli atti compiuti con la presenza sua, nelle altre due formole ritraenti del pari l'una gli sponsali e l'altra il matrimonio, il Doge non interviene, ma solo altre persone non rivestite di alcuna autorità (1). E poi, non bisogna neanche tralasciar di notare che Venezia sentì poco l'influenza longobarda; e quando, ciò non ostante, vediamo penetrata in essa la ce-

se in questi più vecchi documenti la differenza non è messa in rilievo mediante la professione di legge, ciò vuol dire che di questa non vi era bisogno, mantenendosi ancor viva la coscienza dell'origine. — Cfr. *Rainerii de Perusio* Ars Notaria, (nella Bibliotheca iuridica Medii Aevi del *Gaudenzi*, vol. II), cap. 93 (pag. 48) e capp. 96, 97, 98, 99, 100.—Il *Muratori* (Antiq. ital., Diss. XX, col. 142), scrive a tale proposito: « Neque reticendum per saecula plurima inter Christianos viguisse *duplex matrimonii genus: alterum solemne tabulis nuptialibus intercedentibus initum, alterum dote ac solemnitate carens*, quod clandestinum *nunc* appellatur ». A misura che i matrimonii fra Romani adottarono la pubblicità propria del matrimonio germanico, quelli che in seguito si discostarono da questa norma diventarono clandestini.

(1) Questo Formolario si trova in un ms. dell' Estense di Modena segnato V. C. 21, e fu pubblicato dal *Thaner* in uno studio intitolato *Venetianische Fürsprecher* nella Ztsch. für Kirchenrecht von Dove und Friedberg, vol. XVI (1881) pag. 209 sgg.

lebrazione dei matrimonii innanzi all' autorità, parmi che un tal fatto accenni all' essere quella pratica propria della classe dominante sulla terraferma salita perciò in onore, tanto da essere adottata anche dalla classe che preponderava sulla laguna.

Certamente, nè la Lex Romana, nè Carlo di Tocco e molto meno il Formolario veneziano indicano il criterio della distinzione che fanno. Quasi certamente anzi quel criterio era scomparso dalla coscienza generale nell'epoca, in cui quest' ultimo documento fu compilato, e nel luogo per il quale venne compilato. Ma che tale criterio nascesse dalla varia nazionalità dei contraenti e fosse generalmente osservato in un' epoca anteriore, lo dimostrano, a mio modo di vedere, e la formola eporediana e gli altri documenti, nei quali i contraenti dichiarano espressamente di vivere a legge romana e celebrano i loro matrimonii senza intervento di pubblici ufficiali.

VII. In molti luoghi anzi, o per la scarsezza degli elementi longobardi ivi esistenti, o per altre cause che non è facile il determinare, fu la pratica romana quella che o prese del tutto il sopravvento, o riesci a mantenersi per molto tempo preponderante ad esclusione dell' altra. Questo almeno sembra potersi indurre da certe testimonianze che incontriamo a favore di essa. Gli Statuta Communis Bononiae II, 11[1], stabilendo nel 1251 che la *desponsatio* possa soltanto provarsi « in civitate bononie per *septem testes*, et in comitatu per *quatuor testes* neutri parti propinquos vel affines et fide dignos et maiores XXV annis », e soggiungendo che « probationes contra dictam formam huius

statuti producte non valeant (1) », pare lascino intendere che in quel di Bologna i matrimonii si celebrassero alla esclusiva presenza di testimoni. Più tardi però, se lo statuto del 1454 da un lato parla ancora di matrimonio contratto « saltem per verba de praesenti et per annuli subarrhationem *publice* factam », e il Monterenzi dichiara il « publice » « si fiat coram multitudine Christianorum (2) »; lo statuto medesimo e lo stesso annotatore ci dànno anche prove, come vedremo, di matrimonii celebrati coll'intervento del Notaro. — A Piacenza fu anche preponderanza di elementi romani, e nello Statuto piacentino del 1336, V 25 leggiamo che, per dimostrare l'esistenza di un matrimonio, era necessario provare che fosse stato contratto « coram honestis et fide dignis personis, videlicet tam ex parte viri quam mulieris ». E poi vengono dichiarati *matrimonia legitima* quelli fatti « *iuxta consuetudinem civitatis placentie* », la quale consuetudine consiste prima di tutto nella presenza di molte persone, e poi nel giuramento fatto davanti la chiesa, e nella « impositio annuli in digito mulieris (3) ». — Lo

(1) Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'an. 1267 pubblicati per cura di *L. Frati* (nei Monumenti istorici pertinenti alle Provincie della Romagna, Bologna, 1869) vol. I pag. 265.

(2) Statutorum inclytae civitatis studiorumque matris Bononiae cum scholiis d. Annibalis *Monterentii* Icti Bononiensis (Bononiae 1561) T. I, pag. 233.

(3) Statuta antiqua communis Placentiae (nei Monumenta historica ad provincias Parm. et Placent. pertinentia, Parmae, 1860), pag. 373.

Statuto di Castellarquato del 1445, V 125, ripete queste disposizioni letteralmente (1). — La stessa cosa riscontriamo a Milano nel 1541, praticata « secundum antiquas et bonas consuetudines » (2). Anche qui però, come a Bologna, erasi venuto infiltrando l' uso degli *strumenti matrimoniali*, i quali di fatto sono ricordati e nelle Constitutiones del 1541 e insieme agli strumenti *dotium* e *sponsaliciorum* negli Statuti milanesi del 1490, c. 400. È da notare però che nel seg. c. 401, mentre è fissata la mercede per gl' istrumenti della dote e dell'aumento, non è affatto ricordata quella spettante per gl'istrumenti di sponsali e matrimonii: il che pare ci autorizzi a concludere che questi furono pur sempre poco in uso a Milano (3).

In altre regioni e città invece fu la pratica longobarda quella che prese il sopravvento; e siccome essa, a differenza della romana, rappresentava l'intervento dell'autorità pubblica, così, dove ciò avvenne, ne seguì come necessaria conseguenza l' esclusione della pratica opposta. Il Comune, in cui si venivano fondendo in una nazione sola le varie nazionalità, fatto erede della suprema potestà imperiale,

(1) Statuta Castri Arquati inter annos MCCCCXLV et MCCCCXLIX e vetustioribus descripta (Placentiae, 1874), pag. 226 sg.

(2) Constitutiones Dominii Mediolanensis... (Mediolani, 1747), p. 133. Vi sono ricordati anche gl'istrumenti notarili.

(3) *H. Carpani*... Lucubrationes in ius municipale, quae appellant Statuta Mediolani... (Mediol., 1583), I, fol. 403. Nel doc. milanese ricordato a pag. 12 (278) in nota vedemmo il matrimonio « per anulum et osculum ». Per Ravenna cfr. *Fantuzzi* II, doc. 16, an. 1102.

diventò anche in questa materia l'iniziatore del movimento progressivo diretto a superare la personalità del diritto. E perciò, dove lo vediamo intervenire per mezzo di un ufficiale alla conclusione dei matrimonii, vediamo anche più o meno esplicitamente condannata la contraria pratica romana. Lo Statuto padovano, prima del 1236, stabiliva: « qui aliquam mulierem disponsaverit, de disponsatione fiat *publicum instrumentum* » (1). — Lo Statuto di Pistoia del 1296, III 73 ordinava: « quod omnes et singule persone civitatis Pistorii et districtus, que contraxerint matrimonium, *debeant et teneantur facere fieri de consensu matrimoniali utriusque partis publicum instrumentum per publicum tabellionem presentibus contrahentibus* » (2). E nelle Leges municipales Pistorii approvate dal Granduca Ferdinando II nel 1647 troviamo ancora ripetuta questa disposizione, e confermata la multa contro i trasgressori (3). — Lo Statuto volgare di Siena del 1310 ricorda l' intervento del giudice e del notaro nella celabrazione degli sponsali come cosa affatto ordinaria, c. 8 : « Et qualunque menarà o vero menare farà oltre XII. uomini a la *guaida* [= *wadia*], excetti el *giudice* e lo notaro, d'alcuno fare; o vero quando si giurarà, o vero quando si faranno le carte dota-

(1) Statuti del Comune di Padova dal sec. XII all' an. 1285 (Padova, 1873), c. 588.

(2) Statutum Potestatis Comunis Pistorii anni MCCLXXXXVI nunc primum edidit L. Zdekauer (Milano, 1888), pag. 124.

(3) Leges municipales Pistoriensium nuper, mandante sereniss. Ferdinando II. Magno Duce Etruriae V, reformatae et approbatae an. MDCXLVII (Florentiae. 1647), V 49.

li, o vero sponsali, o vero compromesso, esso in C soldi di denaro punirò » (1). — Anche lo Statuto di Modena del 1327, IV 27 impone l'obbligo del pubblico istrumento: « Quicumque desponsaverit aliquam in uxorem inde *fieri faciat publicum instrumentum* » (2). — E lo Statuto di Cesena condanna in cento lire bolognesi chiunque contrarrà matrimonio « sine praesentia quinque vel plurium fidedignorum testium, *adhibito etiam notario, qui de contractu conficiat publicum instrumentum* », soggiungendo però subito: « liceat matrimonium tale *de iure* valeat » (3).

Queste ultime parole mi paiono la vera espressione dello stato d'animo in cui si trovavano quei legislatori comunali, che osavano innalzare a principio territoriale l'intervento dell'autorità pubblica nella conclusione dei matrimonii. Da una parte, sentivano troppo bene che la potestà politica non poteva non immischiarsi in quella faccenda; ma, d'altra parte, essi avevano contro di sè e il diritto romano e la Chiesa, che da quello aveva ereditato e fatto suo il « consensus facit nuptias », e non potevano quindi non proclamare che anche il matrimonio con-

(1) Le antiche nozze Senesi. Capitoli estratti dallo Statuto volgare di Siena del MCCCX (da L. Banchi), Siena, 1871, pag. 11. Anche lo Statuto senese del 1277-1288 contiene la stessa disposizione: vedila nell'Arch. Stor. ital. del 1880, pag. 134 n. 1.

(2) Statuta Civitatis Mutine an. 1327 reformata (ediz. di C. Campori nei Monum. di Storia patria delle prov. moden., Parma, 1864).

(3) Statuta civitatis Caesenae, cum addition. ac reformat. pro tempore factis (Caesenae, 1589), pag. 349. — Sulla data di questi Statuti (1465) cfr. *La Mantia*, Stor. della legis. ital., I, p. 286 not. 1.

cluso senza l'osservanza delle loro prescrizioni era valido « de iure », tanto per diritto romano quanto per diritto canonico. Il Comune fu una compagine politica troppo angusta e un organismo non in tutto sviluppato, e non osò quindi di far quello, che la Chiesa, posto una buona volta da banda il rispetto al romanesimo e alle dottrine da lei stessa non molto innanzi proclamate solennemente, fece nel Concilio di Trento, lasciandosi così d' un tratto indietro coloro che l' avevano preceduta su quella strada ed avevano più di lei il diritto ad andare avanti.

Mentre, come abbiamo mostrato, nell' Italia settentrionale e centrale, in alcune città prese il sopravvento la pratica romana, e in altre quella longobarda, in molte altre città delle stesse regioni le due usanze continuarono a coesistere per molto tempo l'una accanto all' altra. Andò anche smarrito il criterio fondamentale della distinzione: l' adottare l' una pratica o l'altra dipese dalla libera scelta delle parti; nè avrebbe potuto accadere diversamente, dopo ch' era stata ammessa la libertà nell' elezione della legge: e ivi lo Stato continuò nella sua posizione d'indifferenza. Già abbiamo visto come a Bologna e a Milano in mezzo alla pratica romana preponderante si fosse venuta infiltrando la contraria pratica longobarda (1). In molte altre città

(1) Per Bologna si osservi la seguente testimonianza: « Demum sciendum est, quod in textu summe bene et convenienter in hac parte posita fuisset *forma instrumenti matrimonii* per verba de praesenti contracti. Sed auctor Summe consideravit *quod raro super hoc in civ. bon. conficitur instrumentum*, et ideo ibi talem formam ponere non curavit: et forte putavit quod satis sufficerent

troviamo ricordata quest' ultima con espressioni e modi, che mostrano chiara la indifferenza dello Stato. A Parma, nel 1266, sotto la preponderante influenza dei Guelfi, si vietava ai cittadini di contrarre matrimonii con persone che non fossero « de parte Ecclesiae », e si comandava ai notari di non « celebrare seu scribere *instrumentum* nec *promissionem* nec *securitatem* nec tractatum facere vel recipere », sotto pena di 300 lire parmensi e di essere per sempre rimossi « ab officio notariatus » — (1). Negli Statuti di Reggio Emilia del 1501, VIII 6 leggiamo: « Pro *instrumento sponsaliciorum contracto-*

instrumenta posita in principio huius capituli ad matrimonium probandum, si aliquando probari expediret.... Si *de solo matrimonio* per verba de praesenti contracto velis dictare instrumentum, levissime hoc facere poteris... Cum matrimonium solo consensu mulieris et viri contrahatur, includes consensum utriusque, et erit forma instrumenti matrimonii contracti sufficienter de iure dictata. Quod sic breviter facere poteris... ». È questa una *declaratio* contenuta nel « Corpus totius artis notarie perfectum cum omnibus glossis necessariis aurore et meridiane ac apparatus notularum et flore *D. Rolandini*, nec non cum novissima apparatuque (!) iudiciorum *D. Petri de Unzola* et cum aliis commentariis *etc.*, authore praecl. Iuris doctore dom. *Bartholomeo ab Horrario* patavino »; ediz. posseduta dalla Palatina di Parma, senza anno nè luogo. Non è esatta l'indicazione del *Bethmann-Hollweg* (Civilproz. VI, pag. 179), che attribuisce al testo di Rolandino la formola del contratto di matrimonio.

(1) Statuta communis Parmae digesta an. 1255, (nei Monum. histor. ad provincias Parm. et Placent. pertinentia, Parma, 1856), pag. 480.

bensì, ma non davanti al giudice. Quando nel famoso contrasto di Cielo d'Alcamo la donna dice al suo corteggiatore: «...menami a lo mosteri — E sposami davanti de la jente », se nel *mosteri* si può vedere un accenno alla benedizione sacerdotale rinnovata da Re Ruggiero, nelle parole « sposami davanti de la jente » non si può non iscorgere l'equivalente delle frasi « ante bonos homines », o « ante subscriptos testes », che abbiamo incontrato nei documenti cavensi (1).

Come già innanzi avemmo occasione di avvertire, la *Lex Romana Utinensis* fin dal nono secolo si mostra consapevole di questa duplice usanza vigente nell'Italia longobarda, quando dice III, 7, 3 : « Qui se in matrimonium coniungunt..., licet ipsorum, si se ambo voluerint, inter *parentes* aut *iudices* vel *bonos vicinos* coniunctionem facere ; si hoc fecerint, talis coniugius stabilis est et filii legitimi habentur ». E per quel che riguarda l'Italia meridionale, Carlo di Tocco distingue nettamente fra gli sponsali celebrati davanti al giudice e quelli conclusi semplicemente innanzi a testimoni. Commentando la legge 114 di Liutprando (= Lombarda sistematica II, 2, 5), ove si dice che la donna, la quale va a marito senza il consenso dei genitori, non può, se il marito muoia « an-

(1) Il Contrasto di Cielo d'Alcamo secondo la lezione del cod. Vat. 3793 pubblicato per cura di *Giuseppe Salvo Cozzo* (Roma, 1888). Per l'espressione: «... menami a lo mosteri », cfr. *Établissements de St. Louis* I, 18: «... ainsi peut fere Gentilhome de son mariage qui li a esté donné à *porte de moustier* ». Cfr. *Friedberg*, Recht der Eheschliessung, p. 60.

tequam de ea mundium faciat », pretendere la meta dagli eredi del marito, Carlo si fa questa domanda: « quid si sponsalia celebrata sint et uxor longo tempore cum viro morata sit, dubitatur tamen an meta data vel promissa fuerit, numquid peti poterit? » E a questa difficoltà egli risponde con la seguente distinzione: « Si *coram iudice* sponsalia facta fuerint, praesumuntur omnia solemniter acta...; secus si *coram idiotis...* » Il « coram idiotis » corrisponde all' « inter bonos vicinos » della Lex Romana (1). E che una tale duplice usanza siasi protratta anche nei secoli successivi, parmi risulti, non solo da altri indizii (2), ma anche da un formulario

(1) Il passo riferito della Glossa alla Lombarda appartiene realmente a Carlo di Tocco. Ciò è messo fuori di dubbio dal seguente luogo di *Andrea d'Isernia*, Usus feudor. (Lugduni, 1570), fol. 99 v., II, 9:... Carolus, in tit. de ea quae sine voluntate mundualdi ad marit. ambul. l. si puella [II, 2, 5], dicit, quod si mulier diu morata est cum viro, et *coram iudice* facta fuerint sponsalia, praesumetur constituere metam, secus si *coram idiotis...* — Cfr. *Anschütz*, nella Ztsch. f. R-G., III, pag. 199.

(2) Per i matrimonii contratti in S. Gemignano in Val d'Elsa nel sec. XIII, *iure lombardo*, o *lege romana*, cfr. *Zdekauer*, nella Riv. ital. per le Scienze giur., III pag. 236. È vero che la differenza in quell'epoca pare si riferisca ai rapporti patrimoniali sopratutto; e lo Zdekauer esclude che la forma di contrarre matrimonio fosse diversa: ma ciò si spiega osservando, che allora era già diventata libera la scelta della legge. In documenti toscani più antichi, mentre pel resto le forme sono identiche, la diversità consistente nell' intervento o nell' assenza del giudice è manifesta. E

di Ferrara del 1476: « *Notarium* etiam et alium quemvis, qui exinde notam vel cartam fecerit vel verba contractus protulerit, poena libr. 100. m. damnamus » (1). E lo stesso si ripete nelle Costituzioni, overo Gride della città di Correggio (2) pubblicate nel 1676: nella quale epoca siffatto provvedimento veniva pur sempre opportuno, non essendo, com'è noto, cessati i matrimonii clandestini in seguito al Decreto del Concilio di Trento.

VIII. Nei dominii longobardi dell'Italia meridionale i matrimonii delle persone viventi a legge longobarda continuarono a celebrarsi davanti ai gastaldi o giudici fino alla costituzione della monarchia normanna. E in quelle fra le circostanti terre bizantine, dove diventò prevalente l'influenza longobarda, si seguì lo stesso costume, giacchè i viventi a legge longobarda ivi stanziati sostituirono i κριταί nelle funzioni dei gastaldi (3). Riunitisi tutti questi paesi sotto lo scettro di Ruggiero, costui, non ostante il sistema di accentramento da lui inaugurato, pure lasciò che le città continuassero a nominare i loro giudici, riserbando a sè il solo diritto di approvare la nomina (4). Così continuarono le cose, finchè una costituzione fride-

(1) Edizione del 1476 presso la Bibl. Naz. di Napoli, fol. 100.

(2) In append. agli Statuta Civ. Corrigiae an. 1675, Mutinae, p. 17.

(3) Chartul. cupersan., doc. 79, an. 1128 in Monopoli: ante presentiam maio iudex filius... imperialis spatharius candidatus et *critis*...

(4) Cfr. N. F. *Faraglia*, il Comune nell'Italia meridionale (Napoli, 1883), pag. 10 sgg.

riciana (I, 79) non venne definitivamente a regolare la nomina e le attribuzioni di questi ufficiali, detti poi Judices ad contractus. E furono essi che nell' Italia meridionale tolsero ai notai di acquistare il carattere che presero nel resto della penisola. Sebbene un capitolare beneventano di Adelchi dell' 863 avesse prescritto, « ut soli notarii brevem scribant, sicut et cetera munimina », dichiarando invalido ogni *breve* che non portasse la sottoscrizione del Notaro, pure come regola generale i Notai nel mezzogiorno rimasero dei semplici *tabelliones* (1). Quindi i viventi a legge longobarda continuarono sempre a celebrare i loro matrimonii alla presenza dei *Iudices*, come risulta da Carlo di Tocco e dai documenti a lui posteriori innanzi citati. Ma affievolendosi anche qui il principio della personalità del diritto, vi accadde quello che era accaduto nel resto d' Italia. La duplice pratica della celebrazione del matrimonio innanzi al giudice, o solo innanzi a testimoni, da personale che era, si rese territoriale; e quindi anche qui incontriamo città, dove tutti gli abitanti indistintamente concludono i matrimonii alla presenza del giudice, e città, nelle quali invece tutti gli abitanti anche indistintamente fanno senza, a quanto sembra, di qualsiasi intervento giudiziale. Che vi sieno poi state anche città, in cui, come abbiamo visto in altre parti d' Italia, abbiano continuato a coesistere le due maniere l' una accanto all' altra, io non oserei negarlo.

(1) Sebbene i notai venissero qualche volta assunti alle funzioni di giudice, pure non furono mai investiti di giurisdizione ordinaria. Cfr. *Pecchia*, Stor. cit. I, p. 300 sgg.

Fra le città appartenenti alla prima categoria vanno indubbiamente annoverate Gaeta e Bari; per i territorii di entrambe le quali i documenti dianzi ricordati ci hanno già fatto vedere, quanto antica vi fosse l'usanza della celebrazione del matrimonio davanti al giudice. — Gli Statuti e Consuetudini di Gaeta (1), nella redazione che oggi ne possediamo, appartengono, pare, alla prima metà del secolo XVI. In molti luoghi però essi riproducono consuetudini antichissime, come del resto non mancano di avvertire espressamente. Fra questi luoghi sono i capitoli 1, 3 e 5 del lib. III, nei quali è detto che tanto gli sponsali quanto le nozze debbono celebrarsi alla presenza di almeno uno dei giudici della città, come meglio vedremo in seguito, dove avremo l'opportunità di esaminare questi testi. Per Bari non abbiamo, come per Gaeta, un esplicito testo legislativo; ma l'uso vigente generalmente anche colà di celebrare i matrimonii alla presenza dei giudici è attestato in modo preciso dal Massilla nei suoi Commentarii alle Consuetudini baresi. Questi Commentarii furono pubblicati a Padova del 1550; e in essi leggiamo che, quando a Bari volevasi contrarre matrimonio per verba de praesenti, facevasi « coram *iudice* et testibus et populo », ed anche altre interessanti cerimonie e formalità si compivano (2).

(1) Statuta Privilegia et Consuetudines Civitatis Caietae, (senza indicaz. dell'anno della stampa). Cfr. *Manzoni*, Bibliogr. stat., ed *Alianelli*, antiche consuet. e leg. maritt. (Napoli, 1871), p. 143 sg.

(2) Commentarii super Consuetudinibus praeclarae civ. Bari... auth. d. V. *Maxilla* ab Atella Lucanie origine Barensi nobili civi allecto (Patavii, 1550), XII, 1.

A Nola invece sembra che nel principio del secolo XVI. i matrimonii si celebrassero senza alcun intervento di giudici. Ambrogio Leone, nolano, nel libro che scrisse intorno alla sua patria, pubblicato a Venezia nel 1514, mentre discorre e del modo con cui si celebravano le nozze e dei rapporti patrimoniali fra coniugi, non accenna affatto alla presenza dei giudici (1). Nè alcun accenno s' incontra, per quanto io ne ho potuto vedere, nell' opera manoscritta di Biagio da Morcone. Nell' esposizione ch' egli fa delle usanze longobarde, si richiama qualche volta alla pratica dei suoi luoghi nativi; e questa circostanza potrebbe indurci a sospettare, che nemmeno in quei luoghi si costumasse di contrarre i matrimonii davanti al giudice.

IX. Che molti frai Comuni italiani avessero già prima delle Ordinanze francesi e del Tridentino ordinati i registri dello stato civile, è un fatto oramai accertato (2). Sicchè anche per questo lato la celebrazione del matrimonio in Italia s' era ben incamminata a diventare vero e proprio matrimonio civile. Tutti gli elementi di esso esistevano; occorreva solo una forza, che li avesse riuniti e ne avesse imposto l' osservanza. E questa forza in Italia non l' ebbe allora nè poteva averla nessuno dei po-

(1) *Ambrosii Leonis* de Nola (Venetiis, 1514), III, 9. Cfr. *Alianelli*, op. cit., p. 239.

(2) Cfr. *Pertile*, Storia III, pag. 226 sgg.; *Friedberg*, Recht der Eheschliessung, pag. 523 sgg.: *Beauchet*, op. cit., pag. 42; *Viollet*, Hist. du Droit civil français, 2.e edit., pag. 159 sgg.

teri secolari. Non insisterò su questo ultimo fatto: soltanto, come conclusione della prima parte delle presenti ricerche, esporrò quello che sugli atti dello stato civile si contiene negli Statuti bolognesi del 1454, i quali furono tra i primi ad occuparsi di questo argomento, e sembrami non sieno stati dal benemerito Professor Pertile considerati in tutta la loro integrità. Essi dunque ordinano al Vescovo di Bologna, che scelga ogni anno un Notaio, il quale in due libri distinti debba prender nota di tutti quelli che nascono e di tutti quelli che muoiono, e che imponga a tutt'i sacerdoti, che nella città e nel contado assistono ai battesimi e in generale hanno cura di anime, di riferire al detto Notaio « nomina prenomina et cognomina » dei nati e dei morti, ogni settimana per la città, ed ogni mese pel contado. E dopo aver detto, che questi libri dovranno far piena fede, ogni qual volta si questionerà « de natalibus, aetate et morte alicuius », e che contro di essi non potrà essere ammessa la prova testimoniale, soggiunge quello che al Pertile è sfuggito: « Simili modo scribi et denunciari volumus *matrimonia* Civitatis, Guardiae, Comitatus et districtus Bononiae » (1). Sicchè anche per i matrimonii il Notaio nominato dal Vescovo dovea tenere un libro speciale, e i sacerdoti aventi cura di anime erano tenuti a fare al Notaio le denuncie dei matrimonii. Questi, l'abbiamo visto poco fa, nel Bolognese si concludevano ordinariamente innanzi a testimoni, e a volte anche davanti ai notari. I sacerdoti dunque non poteano averne

(1) Statuta civilia civ. *Bononiae* (Bononiae, 1532), fol. 102.

notizia se non quando i coniugi andavano a ricevere la benedizione; il che non avveniva sempre, e, quando avveniva, era d'ordinario dopo la conclusione ed anche dopo la consumazione del matrimonio. Sicchè il Registro dei matrimonii tenuto dal Notaio vescovile era ben lontano dal presentare il vero stato dei coniugati. Per rimediare a ciò, sembra che in Bologna siasi proceduto ad un riordinamento di questo pubblico servizio. La città e la zona circostante compresa sotto il nome di *Guardia* erano divise in Cappelle; per ognuna delle quali annualmente tutti gli abitanti di essa maggiori di 25 anni nominavano fra loro un *Ministralis*, che era una specie di ufficiale di polizia e, fra le altre incombenze, aveva anche quella di « denunciare domino Potestati vel Notario vel officiali eius ad hoc deputato vel deputando *omnes sponsos et sponsas et diem sponsalitiorum et desponsationis*, antequam desponsentur, et etiam defunctas personas, antequam fiant exequiae, sub poena cuilibet Ministrali quinque librar. bonon. ». Niente altro gli Statuti ci dicono intorno a ciò. Ma che queste denuncie da farsi dai Ministrali servissero anche per la tenuta dei registri dello stato civile, credo poterlo argomentare dalla nota in questo luogo apposta dal Monterenzi, il quale, dopo aver fatto rilevare che il presente capo è un supplemento all'altro prima esaminato, soggiunge: « Quod hic deficit supplebis per illud et e converso » (1).

(1) Sanctionum ad causas criminales spectantium inclytae civitatis studiorumque matris *Bononiae* lib. omnium V., cum scholiis d. A. *Monterentii* (Bononiae, 1577). V, 73. 81, pagg. 254 sg. e 288.

Ad ogni modo, se Bologna, sottoposta in quell'epoca al governo pontificio, non potè escludere la Chiesa dalla tenuta dei registri matrimoniali, Lucca invece ed altre città li affidarono interamente ad ufficiali comunali (1).

X. Visto come sia nato, in quali luoghi e sino a qual punto si sia esteso in Italia l'uso di concludere i matrimonii davanti ad un rappresentante dello Stato, e quali ufficiali abbiano successivamente rappresentato lo Stato in questa funzione; ci rimane ora a considerare in sè stesso l' intenvento di questi ufficiali.

Anzitutto è da notare, che un tale intervento non si mantenne sempre lo stesso durante tutto il lungo periodo, in cui lo abbiamo dimostrato esistente. I cangiamenti da esso subiti dipesero dai cangiamenti, ai quali andò soggetta la concezione giuridica del matrimonio. Finchè questo venne concepito come una compra-vendita, e gli atti che ne costituirono la conclusione dovettero necessariamente essere compiuti dal compratore e dal venditore, o sia dallo sposo e dal mundoaldo della donna, è chiaro che non v' era ne poteva esservi campo per l' intromissione di altri soggetti attivi nell' esecuzione degli atti medesimi. Al rappresentante quindi della potestà pubblica altro

(1) Statuti della città di Lucca, ediz. cit. I, 98. — Per Venezia cfr. *B. Cecchetti*, (nell'Arch. Veneto, N. S. XVI, an. 1886), le donne nel M. E. a Venezia. Quello però che egli dice a p. 313 sul costume di *stridare il matrimonio* non è esatto; perchè quell' uso praticato in certi casi non si riferiva allo stato civile, come risulta chiaramente dalla legge del 1323, 2 ottobre.

non restava, se non l' incombenza di assistere a ciò che dovevano fare le parti contraenti.

Ma quando, per la progredita civiltà, il matrimonio non fu considerato come una compra-vendita, ma come l' accordo delle volontà di due persone di diverso sesso di prendersi scambievolmente per marito e moglie, e la manifestazione di questa volontà diventò l' atto esclusivo della conclusione del matrimonio, allora s' aprì anche il campo ad una intromissione diretta del rappresentante lo Stato nell'atto medesimo. Egli, rivolgendo le domande agli sposi, provocò la manifestazione della loro volontà reciproca, e diventò così attivo da semplice spettatore ch' era stato per addietro. Il passaggio dal primo al secondo periodo è segnato dalla decadenza del mundio sulle donne; il quale fatto in Italia non seguì da pertutto nello stesso tempo e nell' istessa guisa.

Per quanti sieno i dubbi agitantisi tuttavia intorno all'ordinamento giudiziario longobardo, pure a me sembra che un punto, sul quale, nello stato presente delle nostre conoscenze, non si possono muovere difficoltà, sia quello relativo alla costituzione dei tribunali dei *Iudices* propriamenti detti, o sia dei Duchi, Sculdasci e Gastaldi. Che questi giudicassero da soli, così com' erano i soli responsabili del giudizio pronunciato, mi pare un fatto innegabile. Ma che, d'altra parte, un certo numero di arimanni del luogo dove risiedeva il giudice si solesse raccogliere intorno a lui, (*astantes*), e quando pronunziava sentenze in contraddittorio, e quando, come nella conclusione dei matrimonii, non faceva che assistere ad atti compiuti dalle

parti, mi sembra anche un fatto da non potersi negare (1). L'unica notizia dell'epoca longobarda, che abbiamo intorno al nostro argomento, ci dice che la *traditio* della donna venne eseguita dal mundoaldo allo sposo « in presentia Tomati *scultasii* de vico Ludolfo Alfret de Sicilla et Bruningo de Maliacis ». Come lo Sculdascio, così queste due altre persone, non contraddistinte nè col nome di testimonii nè altrimenti, non fanno che assistere all'atto della *traditio*. È vero che nei dominii longobardi dell'Italia meridionale, dove anche dopo la fine del regno si conservò in parte l'ordinamento giudiziario antico, le persone, che in vario numero e indicate alcune per nome altre in complesso vediamo insieme al Giudice o Gastaldo assistere nei documenti agli atti della *desponsatio* e della *traditio*, sono a volte designate come *testimonii;* ma siccome altre volte vengono anche soltanto contrassegnate con appellativi onorifici, come « nobiliores », e siccome neanche tutti quelli dati come presenti in principio del documento sottoscrivono poi l'atto, qualche volta anzi non lo sottoscrive nessuno di loro e la firma del giudice vi apparisce sola (2); così io credo che l'espressione *testimoni* in que-

(1) Cfr. *Ficker*, Forschungen zur Reichs-und Rechtsgeschichte Italiens, III pag. 181 sg.: *Bethmann-Hollweg*, Civilproz., IV ' pag. 356 sgg. e note 99 e 100; *Schupfer*, Istituz. politiche langobarde.

(2) An. 1009, Lucera: « coram presentia Hottoni iudicem et *suprascriptos testes* »; firmano il doc. il giudice e due testimoni. *Cod. Car.* N. 626. — An. 1016, Lucera: « coram presentia H. indicis

sto caso non indichi altro se non *astantes*, o arimanni intervenuti *spontaneamente* alla seduta del tribunale. Lo stesso dicasi anche dei documenti toscani dati in appendice. Solo molto più tardi, quando si fu interamente perduto il concetto delle istituzioni primitive, incontriamo nel testo di qualche documento l' espressione di « testes ad hoc specialiter rogati » (1). Ciò non mi pare sia detto nei documenti più antichi, almeno nel corpo dei medesimi, in cui traluce ancora più o meno la coscienza, che la persona, la cui presenza interessava all' atto, era il giudice. Di alcuni degli *astantes* si prendeva nota per comodità della prova (2).

et aliis nobiliores omnibus »; firmano il giudice e due testimoni. *Cod. Cav.* N. 691.—An. 1046, Nocera: « ante presentia A. iudice et ante *alii testes* »; sono firmati un giudice ed un testimone. *Ibid.* N. 1067.—An. 1056, Pozzanello: « ante presentia A. iudici et *de aliis testibus* »; firma il solo giudice. *Ibid.* N. 1219.—An. 1069 (?), Fondi: « coram presentia I. iudici ed ante omnibus comitibus Suessa et *nobilioribus virorum* », mancano le firme, essendo incompleto il doc. *Cod. Cajet. cit.*

(1) Così nel documento capuano del 1337, riferito dall'*Alianelli*, op. cit.

(2) Cfr. *Brunner*, zur Rechtsgesch. d. r. und g. Urk., p. 39 sg.— Il *Thaner*, op. cit. pag. 215, ripete col *Molmenti* (Storia di Venezia nella vita privata, 2ª ediz. pag. 241), che nell' anno 1519, nel matrimonio fra una nipote del Doge Venier e un Giambattista Grimani, s'introdusse per la prima volta in Venezia l'uso dei testimoni, e il Molmenti cita a questo proposito *Marino Sanuto* (Diarii, tom. XXIV, col. 608, an. 1517, non 1519), il quale dice: « Fu cosa nova do compari di l'anello.... che più non si usò tal

Col nuovo ordinamento giudiziario introdotto in Italia dai Franchi, si sa che un certo numero di arimanni venne stabilmente addetto a ciascun tribunale; e mentre prima il Iudex, Duca Sculdascio o Gastaldo, aveva fatto tutto da sè, d'ora in poi egli non fu altro, se non il presidente del collegio degli Scabini. Questi rappresentarono la partecipazione del popolo nei giudizii, mentre i loro presidenti diventarono sempre più i rappresentanti della potestà accentratrice imperiale. Nei luoghi, dove questo mutamento venne in Italia attuato, si verificò anche un ampliamento nella partecipazione del tribunale alla conclusione dei matrimonii. Da spettatore passivo, quale era stato in addietro, esso incominciò a farsi attivo. Siccome però il matrimonio fu ancora per buona pezza concepito come una compra-vendita, così questa attività non si potette dispiegare negli atti veri e proprii della conclusione del matrimonio, ma dovè limitare il suo intervento in atti e circostanze non essenziali. E questa nuova parte venne affidata ai nuovi componenti del tribunale, agli Scabini, o Giudici, come si dissero a preferenza in Italia. Mentre quindi il presidente del tribunale, Comes o Missus, come ci dicono le formole, continuò a rappresentare la semplice presenza della potestà pubblica, ch'ora è la potestà del Sovrano o Imperatore, agli atti della desponsatio e della traditio compiti dalle parti; gli Scabini, rappresentanti del popolo, o, come avvenne d'ordinario, uno fra essi, fecero da intermediarii

cossa ». Da questo luogo non resta confermata quell'asserzione; i compari dell'anello essendo persone diverse dai testimoni.

fra i contraenti e il rappresentante del potere sovrano. Per raggiungere questo intento, lo Scabino o Giudice fa due cose e interviene in doppia guisa. Egli, anzitutto, partecipa all' adunanza il matrimonio che si vuol contrarre, ed interroga i contraenti se vogliono reciprocamente prendersi per marito e moglie. Le formole longobarde sono esplicite e concordi intorno a ciò.

Expositio ad Roth. 182: « Huc ad hoc venit Martinus, quod, si a Deo consensum est, vult sibi sponsare Cristinam, post Albertum relictam, et Andree filiam. — Interrogatur sponsus an velit ». — La donna aveva già manifestato la sua volontà, e non v' è quindi bisogno di interrogazione rivolta a lei: « Cristina cum P. tutore suo dicit, quod pluribus vicis... lamentata est de D. mundualdo suo, qui suam denegat voluntatem et eam marito Martino, *quem elegit*, tradere non vult ».

Formula ad Roth. 182: « Interroga eum, qui vult ipsam feminam: vis accipere ad coniugium legitimum eam? — Volo, Deo volente. — Et tu, mulier, vis eum accipere ad legitimum coniugium?—Volo, Deo volente. —...Post dic: s. a Deo est factum, pro hoc venit Martinus, quod vult sponsare Mariam filiam Petri.—Venisti propter hoc?—Veni ».

Qui il giudice rivolge anche l'interrogazione alla donna, non essendo in principio della formola indicato il nome del marito ch'ella voleva.

Formula ad Roth. 195; « Tunc debet dicere *unus iudicum* pro eo qui vult eam accipere uxorem: Senior Comes, si a Deo est factum, pro hoc venit Martinus, quod ipse vult sponsare Mariam mundualdam de palatio. — Venis propter hoc? sic facio ».

Col nuovo ordinamento giudiziario introd
dai Franchi, si sa che un certo numero di
stabilmente addetto a ciascun tribunale
il Iudex, Duca Sculdascio o Gastaldo.
sè, d' ora in poi egli non fu altr
del collegio degli Scabini. Questi
tecipazione del popolo nei giu
denti diventarono sempre p
testà accentratrice imper
mutamento venne in It
ampliamento nella pa
clusione dei matri
era stato in ad
Siccome però ... cabini, o Giu-
concepito co ... nus *iudicum*, dice il Li-
vità non ... 195. E l'*orator* del Cartularium
della co ... di tutti gli *oratores* successivi, non è nè
interv ... altri, se non uno scabino franco nascosto sotto
nuo ... classici, che non possono non richiamarci alla
b ... memoria il *Walcausus rethor* e lo «scriba *disertus*».

Questa partecipazione però e queste domande erano semplicemente una preparazione alla conclusione del matrimonio, la quale seguiva dopo mediante la desponsatio e la traditio, i cui atti doveano essere compiuti dallo sposo e dal mundoaldo della sposa. Ed era nella conclusione del matrimonio propriamente detto, che si manifestava la seconda parte dell'attività di uno dei giudici, consistente nel suggerire volta per volta alle parti che agivano i sin-

(1) Correzione proposta dal Thaner, *Ztschr.* cit. p. 222.

che ciascuna di esse doveva successivamente com-
formole altro non sono, se non traccie compi-
nzione ed uso degli Scabini. P. es.:
[1] Roth. 182: « Tunc *dicatur* sponso: da
de. Dehinc patri *dicatur*: Andrea, per

Seneca ab *oratore interrogatus* re-
» ; et post *orator interroget* Fa-
datur. Si dixerit verbi gratia:
at: « o Fabi... » etc.
degli Scabini abbia un pre-
che faceva nell' antece-
egli *astantes* o arimanni
...usione del matrimonio, non è pos-
...ermare nè negare per mancanza di documenti.
...ssendo, del resto, tutti atti giuridicamente irrilevanti,
essi potevano essere compiti da una persona qualunque.
E forse è probabile che, durante il regno longobardo, in
tale ufficio sia stato adoperato il paraninfo penetrato nel
diritto germanico per opera della Chiesa e ricordato an-
che nell'Editto di Astolfo, 16. Avendo incominciato, o,
meglio, continuato a funzionare col nuovo incarico nei
matrimoni fra Romane e Longobardi, non dovrà sembra-
re difficile che dopo sia stato adoperato in tutte le altre
unioni (1). Con la riforma franca però, come abbiamo

(1) Cfr. *R. v. Scherer*, ueber das Eherecht bei Benedict Levita und Pseudo-Isidor (Graz, 1879), pag. 18; *Freisen*, Geschichte cit., pag. 134 sg. — Si osservi il seguente passo del *Chronic. Novalic.* presso *Muratori*, II, 2, col. 764: « Tertius Otto in regno eligitur,

visto, le sue funzioni, se mai le ebbe, passarono ad un componente del tribunale.

Un certo accenno all' opera del paraninfo o dei paraninfi si potrebbe riscontrare nei documenti meridionali contenenti desponsationes, nei quali l'annunzio del matrimonio da contrarsi e le domande rivolte alle parti contraenti, in che abbiamo visto consistere la prima manifestazione dell'attività degli Scabini, sono sostituiti da una notizia più o meno esplicita, che il redattore del documento premette all' esposizione degli obblighi reciproci assunti dalle parti (1). In quanto ai suggerimenti dati dallo scabino alle parti, che debbono compiere i singoli atti, non ne possiamo trovar traccia nei documenti, i quali per lo più risguardano un atto solo, e non già i varii

qui in coniugium quamdam sumens Graecam filiam Cpolitani Imperatoris, quorum paranymphus extitit Archiepiscopus Arnulfus mediolanensis ».

(1) Cito dagli stessi docc. indicati nella nota 2 a pag. 62 [328]. An. 1009: « Memoratorium factum a me deusdede diaconus filius q. petri clerici, qui sum commorantes intus cibitate luceria, *clarefacio* enim [*dichiarazione*] quia que fuerat [*leggi*: quesiverat, *come nella carta del 1016*] maio fil. q. maielgari ut daret ei fresa nepotem meam et filiam q. iohanni verus germanus meus. Ego vero per eius rogum et de aliis vonis ominibus largitus fui ei talia hadimplere... Hunc brebem scripsi ego deusdede diaconus et notarius ».—An. 1016: « Memoratorium factum a me Poto... clarefacio enim quia quesibit me radelpoto, ut daret ei maria uxorem. Ego vero per eius rogum et de aliis vonis ominibus largitus fuit ei talia adimplere... te deusdede diaconum et notarium hunc brebem scribere rogabimus ».

atti, l'uno dopo l'altro, come si succedono nelle formole. Siccome però questa parte dell' attività degli Scabini richiedeva una speciale conoscenza del diritto, così per i luoghi, dove l' istituto degli Scabini non si estese o almeno non diventò generale, sono possibili due ipotesi: o di essa si incaricò il Notaio, che redigeva la *notitia* (1), o pure essa si venne ad incorporare nella funzione del rappresentante il pubblico potere. In quanto all'epoca del regno, di questa parte della posteriore attività degli Scabini si dovette aver molto meno bisogno, essendo il diritto in allora assai più popolare nel vero senso della parola.

XI. L'attenuarsi e infine lo sparire del mundio sulle donne ebbe come conseguenza il riconoscimento della capacità di agire delle medesime, e il loro intervento diretto negli affari che le riguardavano. Laddove quindi nell'epoca anteriore esse, nell'andare a marito, aveano potuto manifestare la loro volontà solo nei preliminari del matrimonio, non già nell' atto giuridicamente costitutivo del medesimo; ora invece diventa necessario che quest'atto sia compiuto proprio da esse. Nè quest' atto consiste più come prima in una vendita; chè la caduta del mundio, avendo fatto perdere al mundoaldo il suo diritto, analogo in origine al diritto di proprietà, non gli consente più di vendere quello che non gli appartiene. Ciò che rimane

(1) An. 1056: « Scripsi ego P. notarius et *interfui* », Cod. Cav. cit. a nota 2 a pag. 62 [328].

di un tal diritto l' autorizza soltanto a dare il suo consenso in determinate circostanze. Ridotta la conclusione del matrimonio alla manifestazione delle due volontà contraenti, diventa ora atto giuridicamente essenziale quello, che nel periodo anteriore non ne era che un preliminare. Ed ecco come l'attività del rappresentante dello Stato si trovò direttamente collegata con la conclusione del matrimonio, consistendo ora questa a punto nelle risposte che gli sposi davano alle interrogazioni del giudice. Questo avvicinamento fece si, che d' ora innanzi l' autorità pubblica, intervenendo alla celebrazione del matrimonio, non solo riguardasse come suo cómpito il farlo concludere alla sua presenza, come in addietro, ma anche il rivolgere le domande ai contraenti. La transizione dalla prima forma d' intervento alla seconda, e la natura del primo e del secondo intervento ci sono ritratte nelle frasi adoperate dai documenti per significarle. Mentre infatti nei documenti relativi al primo periodo non si parla di altro che della « presenza del giudice »; in quelli invece riferentisi al secondo periodo si ricordano semplicemente le « interrogazioni del giudice » , nel quale ricordo la presenza resta naturalmente assorbita. Nello stadio di transizione dal primo al secondo periodo, quando l' attività specifica della seconda forma d'intervento non si era ancora fissata, troviamo in qualche documento ufficiale adoperate delle frasi, che secondo me accennano a tale incertezza. Federico II, nel 1220, concesse, come vedemmo, a certi suoi fedeli la nomina di « Comites sacri Palatii et Missi domini Imperatoris », e fra le altre facol-

tà accordate loro c'è anche quella « mulieres suis viris tradendi vel disponsandi », o pure « mulieres viris suis guadiandi vel disponsandi ». Già in quest'epoca in molti luoghi le domande rivolte dall' autorità ai contraenti faceano parte della vera e propria conclusione del matrimonio; e poichè questa, secondo la concezione giuridica dell' epoca antecedente, era consistita nella desponsatio e nella traditio eseguite dal mundoaldo, così si poterono concepire per un momento le domande dell' autorità come un sostituto di quello che faceva il mundoaldo (1). Dopo però, per quanto io sappia, si parla sempre ed esclusi-

(1) Solamente a questa, ch'io direi concezione giuridica passeggiera dell'attività della potestà pubblica, è applicabile ciò che dice il *Sohm* (Eheschliessung, pag. 68) del tutore elettivo. La Chiesa invece conservò questo modo di concepire la sua attività, quando sull'esempio dello Stato, si fu messa, come vedremo, in rapporto immediato con la conclusione del matrimonio. Le obbiezioni sollevate dal *Thaner* (op. cit., pag. 225 sg.) contro un tal modo di concepire il matrimonio ecclesiastico, non mi paiono decisive. La Chiesa, sostituendosi non al mundoaldo familiare, come dice il Sohm, ma alla potestà pubblica, credette, come aveva creduto questa per un momento, di fare ciò che faceva il mundoaldo. È proprio di ogni passaggio di potere, che il nuovo investito ci tenga a conservare le apparenze e le forme del predecessore. E se lo Stato si accòrse subito, che quella concezione giuridica non ritraeva la sua partecipazione vera alla conclusione del matrimonio, e quindi l'abbandonò; la Chiesa invece, tenace sempre di ciò che ha una volta accettato, si serbò fedele a quella concezione, non ostante che non rispondesse alla realtà.

vamento di interrogazioni rivolte ai contraenti. Spesso vediamo inoltre che l' autorità, la quale ha fatto le interrogazioni, sentite le risposte affermative, *dichiara* concluso il matrimonio; e questa dichiarazione sostituisce ora quella, che già abbiamo visto fatta dal giudice o scabino nelle formole longobarde dell'epoca antecedente. Con questa differenza però, che allora, non partecipando l' autorità al compimento degli atti veri della conclusione del matrimonio, dava quell'annunzio prima che gli atti stessi fossero compiti dalle parti; adesso invece l' autorità interviene direttamente nella celebrazione e solo dopo che questa è seguita ne dà l'annunzio ai presenti (1). Siffatto annunzio però non costituisce una parte essenziale dell'intervento dell'autorità; e quindi spesso lo vediamo tralasciato.

Abbiamo detto che, quando Federico II concesse i privilegi ricordati, in alcuni luoghi le domande rivolte dall' autorità ai contraenti già facevano parte della vera e propria conclusione del matrimonio. In fatti, nella citata opera inedita di *Rainerius Perusinus*, conservata nel codice della Riccardiana di Firenze, in ciò a punto si fa consistere la conclusione del matrimonio. È vero che subito dopo è ricordata anche la trasmissione del mundio; ma si soggiunge immediatamente che di questa non v'è

(1) *Calogerà*, Nuova Raccolta di opusc. X pag. 297: contratto matrimoniale celebrato in Treviso nel 1377, in cui, dopo la subarrhatio, è detto: « quare inter eos legitimum matrimonium contractum fuit per verba de praesenti ».

bisogno, quando i contraenti non abbiano dichiarato di vivere a legge longobarda (1).

Nell'epoca in cui avveniva questo mutamento nella concezione giuridica del matrimonio, e quindi nella parte presa dall'autorità alla conclusione del matrimonio medesimo, succedeva anche quasi dappertutto in Italia il trasformarsi degli ordini giudiziarii. L'ordinamento franco-germanico, basato sulla distinzione fra giudici e scabini, veniva dove più e dove meno scomparendo; e ad esso si sostituiva o il giudice unico, od anche, per quelli che sogliamo chiamare atti di giurisdizione volontaria, frai quali va compresa anche la conclusione del matrimonio, una persona che aveva ricevuto dall'autorità costituita questa specie di giurisdizione (2). Quindi d'ora innanzi non è possibile, ogni qualvolta incontriamo giusdicenti assistere alla celebrazione dei matrimoní, riscontrare in ogni luogo quella distinzione che vedemmo nelle formo-

(1) Mentre nella formola d'Ivrea anche la donna romana dovea, andando a marito, essere liberata dal mundio familiare; in Raniero troviamo proclamato il principio che, trattandosi di matrimonii fra viventi a legge romana, non aveva luogo trasmissione di mundio. Questo ed altri istituti germanici non riescirono ad essere più o meno territoriali nell'Italia settentrionale e centrale, se non per lo spazio da due a tre secoli. La popolazione romana, come potè muoversi alquanto liberamente, gittò lontana da sè quella veste, che necessità politiche l'avevano obbligata ad indossare. Non fu così nell'Italia meridionale.

(2) Cfr. *Nani* in Memor. della R. Acc. di Torino, Ser. II, Tom. 33 (1881), pag. 86 nota 57.

le longobarde fra l' intervento del presidente del tribunale, il quale altro non faceva che assistere con la sua presenza al compimento dell' atto, e l' intervento di uno dei giudici o scabini, il quale interrogava i contraenti, dava l' annunzio agli astanti del matrimonio da concludersi, e suggeriva infine volta per volta alle parti i singoli atti che doveano compiere. Nei luoghi dove la rappresentanza della potestà pubblica nella celebrazione dei matrimonii rimase affidata o al giudice unico, o al notaio investito di giurisdizione (1), tanto l'uno quanto l'altro riunirono ciascuno in sè e le attribuzioni già appartenute al presidente del tribunale franco e quelle spettate ad uno degli scabini. Quindi o il giudice o il notaio, secondo i luoghi, assisteva alla celebrazione e faceva le interrogazioni. Nelle contrade invece, dove, probabilmente sull' esempio di ciò che avveniva all' epoca dei Comites, intervenne alla conclusione dei matrimonii il magistrato che ora ne faceva le veci, o che potea riguardarsi come tale, si mantenne per lunga pezza la distinzione fra il semplice intervento di costui, e l'azione dispiegata in tale circostanza da un' altra persona, ch' era d' ordinario un giudice, o altro uomo di legge, dal primo dipendente e a lui subordinato, il quale faceva quello

(1) Essendo ammesso, che la giurisdizione poteva derivare così dai Sovrani come dai Comuni, (cfr. *Bethmann-Hollweg*, Civilproz. VI, pag. 185 nota 83), io credo che, quando uno Statuto comunale imponeva l'obbligo dell'*istrumento pubblico* a coloro che contraevano matrimonio, veniva con ciò solo ad investire i notai di questa parte di giurisdizione volontaria.

stesso, che già vedemmo farsi dallo scabino nel periodo anteriore.

Alcuni esempi che ora addurremo non solo serviranno a render più chiaro quello che abbiamo detto, ma ci porgeranno anche il destro ad aggiungere qualche altra osservazione.

Come esempi d' intervento della potestà pubblica nella celebrazione dei matrimonii , in cui si mantiene la distinzione tra la funzione già esercitata dal *Comes* o dal *Missus* e quella già esercitata da uno degli Scabini, possono servire i seguenti.

TREVISO, an. 1309.— *Presentibus* d. RIZARDO DE CAMINO CAPITANEO GENERALI civitatis Tarvisii Feltri et Beluni [e molte altre persone , alcune delle quali , le più considerevoli senza dubbio , sono indicate per nome , ed altre sono comprese nell' indicazione generica *et aliis*] , domina Thodesca filia q. d. Nanfosii de Fossalta... *interrogata fuit* per d. PIROLINUM DE CONSTANTINIS MILITEM ET DOCTOREM LEGUM, [ch' è una delle persone già indicate per nome come presenti], per verba de presenti, si volebat , laudabat et confirmabat d. Antenerium de Azonibus militem in suum virum seu maritum legitimum. Domina Thodesca predicta, verbo et voluntate d. Odolrici eius avunculi , respondit quod sic. Et e converso dictus d. Antenerius per verba de presenti *interrogatus fuit* per DICTUM D. PIROLINUM, si volebat laudabat et confirmabat dictam d. Thodescam in uxorem legitimam suam. Dictus d. Antenerius respondit , quod sic ; et sic ibidem in continenti eam *annulo aureo subarravit.* Actum Tar-

visii... *in via publica* ante domum habitatam per dictum d. Odolricum de Fossalta (1).

TREVISO, an. 1310. — *Presentibus* d. RIZZARDO DE CAMINO civitatis Tarvisii Feltri et Belluni eorumque Districtus CAPITANEO GENERALI [e molte altre persone indicate come nel documento precedente, solo che qui, dopo i nomi proprii, si aggiunge: *testibus rogatis ad haec specialiter convocatis* (2) *et aliis*]. Domina Saray filia nobilis militis d. Rizolini de Azonibus, *requisita* per d. JACOBUM DE BONOMO IUDICEM per verba de presenti, verbo voluntate et auctoritate dicti d. Rizolini eius patris presentis, si laudabat volebat et consentiebat in d. Beraldinum filium d. Nicolai de Caserio tanquam in virum suum legitimum et pro marito, respondit, quod sic. Versa vice dictus d. Beraldinus *requisitus* per dictum d. J. DE BONOMO IUDICEM, verbo voluntate et auctoritate dicti domini Nicolai de Caserio eius patris ibi presentis, etc., respondit, quod sic. Quibus peractis d. d. Beraldinus dictam d. Saray desponsavit et cum *anulo aureo subaurearit* [l. subarravit]. Actum Tarvisii... *in via publica* ante domum dicti d. Rizolini (3).

Rizzardo da Camino successe al padre Gerardo nella signoria di Treviso Feltre e Belluno, col titolo di Capi-

(1) Presso *G. B. Verci*, Storia della Marca Trivigiana (Venezia, 1786), vol. V, N. 505.

(2) Cfr. note 1 e 2 a pag. 63 [329].

(3) *Verci* cit., N. 516. I docc. si trovano anche nella N. R. d'opusc. X, pag. 290 sgg.

tano generale, del popolo cioè e del comune (1). Egli è un principe e, succeduto al Comune, che a sua volta era succeduto nei diritti comitali del Vescovo, rappresenta il Comes dell'epoca carolingia nel distretto delle città soggette. Il numero delle persone intervenute con lui alla celebrazione del matrimonio, che ha luogo nella pubblica strada, dà alla riunione tutto l'aspetto di un'antica assemblea presieduta dal Comes o dal Missus, nella quale naturalmente intervengono solo quelli che hanno qualche interesse alla cosa, o che sono attratti dalla curiosità. Quello che nell'assemblea comitale o missatica vedemmo farsi da uno dei giudici, o scabini, ora, *mutatis mutandis*, lo fa un *Miles*, ch'è pure *Doctor legum*, o un *Iudex* (2); mentre il Capitano generale non fa che assistere, come già il Comes, o il Missus nelle formole longobarde. La riunione non riveste il carattere di tribunale, ma ha, come abbia-

(1) Cfr. *Pertile*, Storia, II, pag. 229 sgg. e note 19, 23 e 44.

(2) Si confronti la descrizione che fa il *Campori* del matrimonio celebratosi in Modena nel 1289 fra Aldobrandino d' Este ed Alda Rangoni nella *Prefazione* agli Statuti modenesi, pag. 163. I documenti, dai quali è tolta la descrizione di questo matrimonio, furono pubblicati dal medesimo *Campori* nella 2.ª ediz. della Prefazione agli Statuti modenesi, che ha questo titolo: Del governo a comune in Modena secondo gli Statuti del 1327 ed altri documenti sincroni (Modena, 1864), vol. II, pag. 289 sgg. La deposizione di colui, che aveva fatto le interrogazioni agli sposi, comincia: « ... respondit, quod ipse presens fuit et *laudavit* eam *secundum consuetudinem istius civitatis*... ». Uno fra gli altri testimoni dice: « ... vidit quando d. Gerardus Careptus *laudavit* ipsam

mo detto, piuttosto quello di una antica assemblea (1): l'ordinamento giudiziario franco-germanico è scomparso, e l'attribuzione esercitata già dal tribunale, di assistere alla conclusione dei matrimonii, è passata in un'assemblea con alla testa il capo dello stato. Pare difficile ammettere

d. Aldam, interogando... ». Nella sentenza pronunziata dal Vescovo di Modena è detto che frai testimoni esaminati vi erano: « nobiles, *iudices* et notarios... », ivi p. 310. Questo rende probabile che il Caretti fosse giudice anche nel 1289. Sulla matricola dei giudici, in cui, come il Campori afferma, apparisce il Caretti notato più tardi, cfr. *Pertile*, l. c., pag. 228 e nota 12, e *Campori*, l. c., p. 43, nota 1 e p. 318, nota 2.

La parola *laudare*, adoperata e per esprimere l'atto dell'oratore, che richiede i contraenti del loro consenso, donde poi l'oratore stesso vien detto *laudator*, e per significare la risposta delle parti contenente la manifestazione del consenso matrimoniale, parmi sia anch'essa una testimonianza che la conclusione del matrimonio seguiva davanti ai giudici. Difatti anche altri significati tecnici, che ebbero nel Medio Evo la voce *laudare* ed altre da essa derivate, sono sempre, almeno in origine, indicazioni di atti compiuti nell'assemblea o davanti ai tribunali. Oltre *laudare* per giudicare, sentenziare, stabilire qualche cosa in una pubblica adunanza, si ricordino *lauda* o *laudementa curiae*, *usus laudati*, *laudatores testium*, e *laudatores* nel senso di arbitri.

(1) Che fossero dappertutto numerosissime le riunioni in circostanza di nozze, è dimostrato dagli sforzi che fecero tutti gli Statuti comunali per ridurle a piccol numero d' intervenuti, acciocchè pel parteggiare furioso che imperversava nei Comuni non fossero occasioni di risse e di movimenti contro la pubblica tranquillità.

che questi sia intervenuto nella conclusione di tutt'i matrimonii; avrà assistito a quelli delle persone nobili e più altolocate, ed agli altri avrà fatto intervenire un suo rappresentante. Oltre di che vi saranno stati pure qui matrimonii celebrati senza intervento diretto o indiretto del capo dello Stato, come il Formolario Veneziano ci attesta che ve ne erano a Venezia. E in quanto all'altra forma, che comparisce nel Formolario medesimo, di sponsali cioè e di matrimonii celebrati alla presenza del Doge, essa è perfettamente identica a quella che abbiamo veduto nei documenti di Treviso. Al posto del Capitano Generale sta il Doge, il quale, come l'altro, non fa che presiedere la riunione: « approbando — come si esprime il Formolario — et auctorizzando el tutto el prefato Illmo. Signore nostro cum la sua benigna presencia, consenso e gracia ». Ed ora siamo in grado di comprendere, chi sia la persona, che in questo medesimo Formolario recita il discorso e rivolge le interrogazioni agli sposi. Questa forma di matrimonio in Venezia, come già avvertimmo, dovette essere una importazione dalla terra ferma; e se quindi il Doge fa le veci del Comes, o del Missus, l' oratore, rappresentante diretto dell' *orator* del Cartolario longobardo, non può essere altri, se non un giudice, od altra simile persona, come abbiamo visto nei due documenti trevigiani. Non basta dire col Thaner che quest' oratore era un laico e non già un ecclesiastico; bisogna aggiungere ch'egli faceva ciò, che nel periodo antecedente avea costituito l'incombenza di un membro del tribunale. Egli è vero che anche nelle due altre formole del Formolario Veneto, nelle quali non interviene il Doge, e che a nostro

modo di vedere sono la continuazione della maniera, con la quale la popolazione romana d'Italia avea celebrato i suoi matrimonii, troviamo l'oratore funzionare nell'istessa guisa, dando, cioè, l'annunzio degli sponsali o del matrimonio ai presenti, e rivolgendo le domande ai contraenti: ma ciò non può essere che una forma presa anticamente a prestito dai viventi a diritto longobardo. La sacramentalità del matrimonio dovette far sentire anche alla popolazione romana il bisogno di manifestare pubblicamente il consenso; bisogno che non erasi potuto sentire finchè aveano dominato esclusivamente le pure idee romane sul matrimonio. E fu, io credo, per sodisfare a un tale bisogno che essa adottò la forma di manifestazione del consenso adoperata davanti ai tribunali franchi. Solamente, siccome scopo dei veventi a legge romana era quello di conseguire la pubblicità dell'atto, e non già di far intervenire a questo un rappresentante dello Stato, così, a compiere la funzione degli Scabini, essi adoperarono una persona qualunque, non rivestita di pubblica autorità. Che dopo, quando i principii delle varie leggi si confusero e ad ognuno fu lecito di vivere secondo la legge che gli piacesse e non più seconda quella della sua origine, anche persone viventi a legge longobarda abbiano adottato il sistema romano, adoperando come oratore una persona non rivestita di pubblica autorità, fu un fatto in ispecie possibile colà, dove, come abbiamo visto a Treviso, la scomparsa dei tribunali franchi fece celebrare i matrimonii davanti a un' assemblea presieduta dal principe.

A tale forma attenuata in uso, in origine, solo pei viventi a legge romana appartengono, parmi, e i matrimo-

nii contratti davanti ad un notaio, che non apparisce pur anche rivestito di giurisdizione (1), e quelli contratti del pari innanzi ad un notaio, nei quali le domande ai contraenti non sono rivolte nè dal notaio medesimo e nemmeno da altra persona rivestita di pubblica autorità; ma semplicemente « per discretum et sapientem virum, « come si esprime una *Declaratio* alla Summa di Rolandino, la quale, per essere stata composta nel Bolognese, ritrae precisamente le pratiche della popolazione romana (2). E di questo « discretus et sapiens vir » abbiamo, s' io non m' inganno, ricordi anche in qualche Statuto. Così quello modenese del 1327 ricorda, oltre il notaio, anche il *laudator* (3), che non può essere altri se non

(1) Cfr. i due documenti trentini degli anni 1269 e 1317 pubblicati dal *Ficker*, Forschungen, IV.—Non potrei dire se appartengano a questa categoria i due documenti, l'uno romano del 1486, e l'altro perugino del 1397, citati dal *Viollet* (Hist., p. 425, nota 6), perchè non mi è riescito di vederli.

(2) Il passo riferito nella nota 1 a pag. 50 [316] continua: « Petrus q. talis... accepit d. B. in suam legitimam uxorem... Nam *interrogatus per discretum et sapientem virum d. M.*, utrum placeret sibi habere predictam d. B. in suam uxorem, respondit... Econtra predicta d. B. accepit predictum d. P. in suum legitimum maritum... Nam eodem modo *interrogata per dictum sapientem virum d. M.*, utrum placeret sibi accipere predictum d. P. in suum maritum, respondit... quibus quidem interrogatis et responsionibus factis, predictus d. P. predictam d. B. ibidem et in presenti desponsavit in tali digito cum duobus annulis... et mihi *notario* super hoc mandaverunt publicum conficere instrumentum ».

(3) Statuti, ediz. cit., IV, 27: « Sponsalitie non fiant de nocte,

l' orator, chiamato a quel modo perchè, nelle domande che rivolgeva agli sposi, adoperava, come s' è visto nelle carte trevigiane, le parole: « si *laudabat*, volebat et consentiebat » etc. (1). A Vicenza e a Ferra-

et si contrafactum fuerit, solvat pro banno... testes et notarii et *laudator* in centum lib. Mut ».

(1) *Cesare Fornera*, Lis dismontaduris, uso nuziale friulano (Nozze Folchi-Trivellato, Udine, sett. 1885), pag. 15: « Toccando agli usi nuziali del Friuli devo ricordare.... che, fino alla metà del sec. XVI, il matrimonio in Friuli consisteva in un contratto stipulato *innanzi a Notaio*, e più spesso a voce, *innanzi a testimoni*, in una stanza, sull' aia, sotto una pergola. Uno dei testimoni domandava alla sposa: *Laudas* tu Tizio come marito a letto e mensa secondo le consuetudini della terra? La sposa rispondeva tre volte *laudo*. La stessa domanda allo sposo e la stessa risposta: quindi gli sposi si scambiavano il dono dell' anello, si davano la mano e si abbracciavano, ed il matrimonio si aveva per celebrato. Essendo i chierici preferiti per riverenza come testimoni, e pochi fuori di essi sapendo leggere e scrivere, erano d'ordinario i *celebranti dell' atto civile*, d' onde un po' alla volta prevalse la ingerenza della Chiesa nel matrimonio e la sua celebrazione *in facie ecclesiae*. In qualche luogo gli sposi si scambiavano la fede in casa, poi andavano in Chiesa a celebrare il triplice *laudo*; i matrimonii non celebrati in faccia alla Chiesa erano riprovati come clandestini, ma ritenuti validi ». Cfr. *Salvioli*, Manuale di Storia del dir. ital., pag. 316 seg.

Un accenno ai discorsi che si facevano, come nel Formolario veneto, dall'oratore, o laudator degli Statuti modenesi, mi pare di scorgerlo nelle *Constitutiones et Decreta edita in Synodo dioeces. Camerinensi* (Camerini, 1588), p. 84: « Che non sia lecito a ve-

ra (1), con altre parole, parmi siasi voluto significare la stessa cosa.

XII. Passiamo ora a vedere qualche documento relativo a luoghi, dove il diritto d'intervenire alla conclusione dei matrimonii, spettato ai tribunali longobardi e franchi, o venne ereditato dal notaio rivestito di giurisdizione, o dal giudice unico. Ciò vale anche per quei paesi dell'Italia meridionale, dove lo Scabinato franco non riesci a penetrare e in cui, per conseguenza, i giudici del periodo normanno-svevo ed anche del successivo sono eredi diretti dei giudici longobardi. Come già avvertimmo, in questo caso il notaio o giudice riunì in sè e il diritto del *Comes* o del *Missus* di assistere alla celebrazione del

runo *curato* nè ad altro *sacerdote o laico*, nell'atto della celebrazione del matrimonio, far *sermoni o altri ragionamenti profani* di veruna sorta; ma senz'altro simplicemente si venga all'atto di essa celebrazione secondo la forma che pone la Santa madre Chiesa ». Questo Editto è del 1581, e dimostra che l'intervento del laudator era continuato anche dopo il Tridentino. Cfr. il doc. riferito dal *Campori*, cit. nella nota 2 a pag. 77 [343].

(1) Jus municipale Vicentinum, cum additione partium Illustr. Dominii (Venetiis, 1567), [riforma del 1425 con aggiunte posteriori], fol. 129: « ... Et *quicumque dixerit scienter verba contractus* [nei matrimonii senza il consenso delle persone indicate dalla legge] condemnetur in quinquaginta libris denar. par. com. Vic. ». Per Ferrara cfr. le parole « verba contractus protulerit » nel passo citato a pag. 54 [321]. — Gli Statuta populi et communis Florentiae.... 1415 (Friburgi, 1778), II, p. 336 ricordano: « ... sensalis..., qui matrimonium seu sponsalia tractabit ».

matrimonio, e la incombenza dello Scabino franco di rivolgere le interrogazioni ai contraenti. Infatti nelle nomine di Giudice e Notaro (1) nel sec. XIV vediamo, fra le altre, concessa anche la facoltà « interrogationes in matrimoniis et mulieribus et viris faciendi ».

Come esempio può servire il seguente documento fiorentino.

FIRENZE, an. 1326. In domo de Medicis, presentibus etc. et aliis pluribus. Dominus Ugho Iudex *interrogatus* per me Lotteringum q. Puccii *notarium* infrascriptum, si volebat dominam Mandinam ibidem presentem audientem et intelligentem filiam q. dom. Giovenchi militis q. Averardi de Medicis in suam sponsam et uxorem legitimam et in eam consentire per verba de praesenti, respondit, duos anulos aureos eidem domine Mandine dans et tradens in digitum anularem manus dextre ipsius domine, maritali affectu, quod sic volebat. Et ipsa d. Mandina *interrogata similiter*, si volebat dictum d. Ughonem in suum virum sponsum et maritum legitimum et in eum consentire per verba de praesenti, respondit, anulos praedictos ab eo recipiens patienter maritali affectu, quod volebat eum. Et sic per verba de praesenti inter se adinvicem consenserunt et matrimonium legittimum contraxerunt. *Lotteringus Iudex Ordinarius et Notarius* (2).

(1) Vedine in *Bonaini*, Statuti di Pisa, III pag. 845 seg., an. 1336 e pag. 848, an. 1340.

(2) Presso *D. M. Manni*, Osservazioni istoriche sopra i sigilli antichi (Firenze, 1764) XX pag. 10 sgg. Cfr. il doc. pisano del 1308 riferito in appendice.

Nell' Italia meridionale, dove l' antica concezione giuridica del matrimonio si mantenne assai più lungamente che altrove, vediamo che a Capua, nella prima metà del sec. XIV, se bene le solennità derivanti da quella concezione siano diventate una pura forma, almeno in buona parte, e la vera conclusione del contratto sia riposta anche quivi nella manifestazione del consenso delle parti, pure ancora in quell' epoca tale manifestazione avviene, se la narrazione del documento non è monca, per sè medesima, senz' essere provocata dalle domande del giudice, il quale in tutto ciò non fa che assistere agli atti ed alle dichiarazioni degl' interessati (1). Più tardi però osserviamo che anche in questa parte d'Italia il giudice non si contenta di assistere, ma rivolge le domande alle parti. E qui cade a proposito esaminare le interessanti Consuetudini di Gaeta.

Già dicemmo che la redazione che ora ne abbiamo è dei principii del sec. XVI; ma che i capitoli 1, 3, 5 del lib. III, almeno nella maggior parte del loro contenuto, ritraggano usanze assai più antiche, oltre ad essere esplicitamente detto, è anche confermato per qualche particolarità da un documento del sec. XI.

Dunque nel cap. 1: « de sponsalibus et matrimoniis et quibus solemnitatibus fiant », è detto, che chi vuol cele-

(1) Cfr. il doc. capuano del 1337 presso *Alianelli*, op. cit.: « Qui T. et M. bona eorum voluntate per verba actu mutuo consensum exprimentia de presenti matrimonium inter se coram nobis legitime contraxerunt; ipsa tamen muliere dicendo... » *etc.*

brare gli sponsali della figlia, della sorella o di altra parente, insieme allo sposo ed ai congiunti di entrambe le parti, deve recarsi nella piazza della città detta la Doana, e di là deve spedire due dei congiunti più stretti di ciascuna parte a raccogliere gente per la città, invitandola a venire agli sponsali, e « rogando maxime dominos *Iudices civitatis*, seu *aliquem ex eis*, *ut interveniant in praedictis* ». — Queste riunioni di gente ordinate dalle Consuetudini di Gaeta paiono anche superiori a quelle, che abbiamo riscontrate nei documenti trevigiani e nel Formolario veneto. — Raccoltasi in piazza la comitiva, tutti debbono andare alla maggiore Chiesa della città, o ad altra Chiesa parrocchiale, e colà « cum invocatione domini nostri Jesu Christi sponsalia et pacta publice contrahant et publicent. Et *unus ex Iudicibus Caietae solet partes interrogare*, si acceptant sponsalia et pacta praedicta et, si ea acceptaverint, observare promittant ». — La sposa, come vedesi, non è ricordata affatto, e gli sponsali vengono conclusi fra lo sposo e il mundoaldo della donna, precisamente come nelle formole longobarde, negli altri documenti del primo periodo e nel Formolario veneto. Se gli obblighi reciproci assunti dalle due parti fossero ancora, nell' epoca della redazione degli Statuti, rivestiti della forma della vadia, noi non sappiamo; sembra però escludere una tale ipotesi il contenuto della domanda rivolta dal giudice alle parti: « si acceptant *sponsalia et pacta* et... observare promittant ». — Poi, soggiunge lo Statuto, si fa istrumento da pubblico Notaio intorno ai patti convenuti: « de ipsis *pactis parentelae*

iuxta eorum conventionem rogari et fieri solet tunc instrumentum per Notarium publicum ». I « pacta parentelae » corrispondono agli « sponsalia et pacta » della frase precedente.

Nè solo negli sponsali le Consuetudini di Gaeta fanno intervenire il giudice, ma pur anche nell' atto, ch' esse chiamano *subarratio cum immissione annuli.* Il cit. cap. 1, dopo quello che abbiamo testè riferito intorno agli sponsali, soggiunge ancora: « Et similiter, quando sponsus vult sponsam subarrare cum immissione annuli, [seu contrahere matrimonium per verba de praesenti], et etiam quando eam vult ducere ad domum, solent fieri coadunationes in dicta platea, modo et forma ut supra ». — Le parole ch' io ho chiuso fra parentesi quadrate hanno tutta l'apparenza di un'aggiunta fatta quando il « subarrare cum annuli immissione », che faceva già parte della desponsatio longobarda, diventò parte del « matrimonium per verba de praesenti ». — Così la « subarratio » come la « transductio uxoris in domum viri » sono particolarmente descritte nei capp. 3 e 5. Il c. 3, premesso che « ex antiqua consuetudine in civitate Caietae uxores solent duci in domum viri *in die dominico* et praecedenti die Iovis solent publice cum anulo subarrari », la quale usanza è confermata da un documento del sec. XI. (1), ordina che, nel giovedì fissato per la « subarratio », lo sposo ed i parenti di entrambe le parti si riuniscano nella piazza

(1) Codex diplom. Cajetanus, II, doc. 239, an. 1069 (?), Fondi... « constitutum inter nos posuimus *de eadem nuptia perficienda dominica ista proxima ventura* ».

della Doana ed ivi debbano « homines coadunari facere ad honorandum et ad sociandum, *cum interventu saltem unius ex dominis Iudicibus* », e così tutti riuniti, « praeeuntibus sponso et proximiore sponsae et aliis sequentibus », vedano « ad domum sponsae ».

Nella casa della sposa, — continua il cit. c. — « *sponsus* et *sponsa* contrahant matrimonium palam per verba de praesenti cum subarratione annuli, et interveniente presbitero parochiano et *aliquo* ex dominis *Iudicibus Caietae*, *qui interroget* primo sponsam et inde sponsum de dicto matrimonio contrahendo inter eos per verba de praesenti ».

Tutto procede con precisione come nei documenti trevigiani e florentino innanzi riferiti. Le interrogazioni sono rivolte dal giudice agli sposi, e alle risposte si accompagna la subarratio. Qui però il giudice, che assiste alla celebrazione, è quello stesso che fa le domande (1). Il mundoaldo, o colui che ha la potestà sulla donna, è ricordato solo come presente; ciò significa che egli acconsente, nè il medesimo piglia alcuna parte diretta alla conclusione del matrimonio.

La domenica immediatamente successiva al giovedì della subarratio aveva luogo la « transductio uxoris in domum viri ». Il documento del sec. XI, innanzi citato, che attesta già allora esistente questa usanza, non parla di « trans-

(1) Il passo riferito parla anche dell'intervento del Parroco; ma siccome questi non fa nulla, così non se ne comprende la ragione. Benediva l'anello, o testificava di aver eseguiti i bandi prescritti dal Concilio Lateranense?

ductio », ma dice: « constitutum inter nos [tra lo sposo e il mundoaldo della fanciulla] posuimus *de eadem nuptia perficienda* dominica ista proxima ventura per iam dicta guadia et dicto fideiussore ». Il *perficere nuptias*, in quell'epoca, corrispondeva alla *traditio*, la quale, come dicemmo, più tardi nell'Italia meridionale, per l'assisa normanna e la costituzione sveva, dovette essere eseguita « in facie Ecclesiae ». Ora però che la *desponsatio* antica è diventata il « matrimonium per verba de praesenti », e la « traditio » è scomparsa, la cerimonia religiosa, ch'erasi già unita a quest'ultima, si congiunge con la « transductio in domum viri » e con una ripetizione della « subarratio ».

Raccoltasi dunque nel giorno indicato la solita comitiva di parenti e di amici, andavano gli sposi « ad maiorem seu ad aliam eorum parochialem ecclesiam, et *in porta ante ecclesiam* coram omnibus publice per sacerdotem benedicatur anulus et ponatur per maritum uxori; et fiat matrimonium, ad invicem se acceptando et capiendo in coniuges, *interrogante sacerdote* ». Indi il notaio fa un istrumento « de matrimonio contracto », nel quale vengono inserite le stipulazioni riguardanti i rapporti patrimoniali. Mentre viene benedetto l'anello, « sponsus et sponsa stare debent *in porta ante ecclesiam*, cum cereis accensis in manibus ». Fattasi la benedizione e redattosi l'istrumento, il quale lo Statuto dice che può anche non esservi, gli sposi « *ingrediantur ecclesiam* et audiant missam sub palio *cum sacerdotali benedictione* ». Dopo tutti accompagnano la sposa a casa del marito, dove hanno luogo feste e conviti.

Biagio da Morcone attesta, che era a punto in occasione della « benedictio sacerdotalis » che avea luogo la « traditio » del mundio (1); ed ora che questa è caduta in desuetudine, assistiamo a Gaeta al ripetersi della « subarratio », « ante ecclesiam ». Il sacerdote, per quel che s'attiene a questa funzione, prescindendo dalla cerimonia religiosa, fa quello stesso che aveva già fatto il giudice, ossia interroga i contraenti. Sicchè abbiamo a Gaeta che ad un vero e perfetto matrimonio civile tien dietro un vero e perfetto matrimonio religioso, nel quale l'attività del sacerdote si esplica nell' istessa guisa, come esplicavasi quella del giudice.

A Bari, dove, come vedemmo dalle parole del Massilla, il « matrimonium per verba de praesenti », si celebrava « coram *iudice* et testibus et populo », sembra siasi invece mantenuta a lungo la distinzione tra l' incombenza del giudice, consistente solo nell' assistere al compimento dell' atto, e l'incombenza affidata ad un' altra persona di rivolgere le interrogazioni ai contraenti. Questa seconda funzione è affidata al Notaio, che pare sia quello del giudice e fa parte quindi del tribunale di costui. Veramente dal luogo del Massilla si rileva soltanto l' invito rivolto dal Notaio allo sposo di promettere con la wadia di costituire alla sposa la morgengabe « secundo die votorum », proprio come nelle formole longobarde; sembra però che

(1) C. 72 r: « De benedictione autem sacerdotali ideo fecimus superius mentionem, quia *matrimonii contractus* et sollempnitas *perfici* debent in domo orationis, h. e. in ecclesia ». Nota il *perfici* corrispondente al *perficienda* del doc. di Fondi.

il Massilla, mirando solo a riferire il modo di costituire la morgengabe, non siasi curato degli altri atti della conclusione del matrimonio. Il passo però è molto interessante, anche perchè vi appariscono gli steli di cinnamomo adoperati come « festuca » nel dare la wadia, il che non mi pare sia stato ancora osservato (1).

XIII. La decadenza del mundio sulle donne e la nuova concezione giuridica del matrimonio, che ne derivò, ebbero, come s'è visto, non solo l'effetto di rendere attiva la donna nella conclusione del matrimonio, ma ben anche quello di fare svolgere l' attività del tribunale chiamato ad assistere alla conclusione medesima, poichè il consenso da allora venne manifestato dagli sposi sulle domande ad essi rivolte dall' autorità e in presenza dell' autorità.

Sennonchè è noto come in questa persona, nella quale noi abbiamo indicato un rappresentante dello Stato nella conclusione dei matrimonii , il Prof. Sohm abbia visto il mundoaldo eletto subentrato nel posto del mundoaldo famiiare, dopo la decadenza del mundio, e il Prof. Friedberg vi abbia scorto l'oratore, o paraninfo, scelto liberamente dalle parti, che comparisce già nella prima metà del Medioevo, p. e. nel n. 16 del Cartularium langobardum, che dopo diventa più frequente, e sul quale aveva già dato un cenno il Muratori (2). Discordi nel determinarne il ca-

(1) Cfr. *Val de Lièvre*, op. cit., pag. 98 note 1 e 2 e pag. 115 sgg

(2) Vedi intorno a ciò il mio scritto: *Oratori matrimoniali nel M. E.*, inserito nella Riv. ital. per le scienze giurid. ; e su Gui-

rattere, il Sohm ed il Friedberg si accordano nell' indicare chi potesse esercitar quell'ufficio. Tanto il mundoaldo eletto quanto l'oratore potevano essere o il mundoaldo familiare della donna, come il padre di lei, o qualsiasi altra persona liberamente scelta. Non è così in quanto all'ufficio rispettivamente assegnato al mundoaldo eletto ed all'oratore. Quello per il Sohm subentra nel posto dell' antico mundoaldo familiare ed è in certa guisa, così egli si esprime, un Salmann, una persona cioè, alla cui fede la sposa affida sè stessa per essere consegnata allo sposo. Ufficio quindi del mundoaldo eletto è quello di compiere la *traditio* della sposa allo sposo, come prima la compiva il mundoaldo familiare. Per quel che concerne l'ufficio dell' oratore, esso è così determinato dal Thaner, e questa determinazione è accolta anche dal Friedberg (1). Egli serve da mediatore non solo fra le dichiarazioni di consenso delle parti e negli sponsali e nel matrimonio, ma anche fra le parti stesse e la pubblicità e il potere dello Stato. Perciò egli mira ad attirare nell'interesse delle parti la cittadinanza e il capo dello Stato, e procacciare così agli sponsali o al matrimonio il riconoscimento e l'autorizzazione pubblica. L'oratore non solo aiuta le parti

niforte Barzizza, del quale ivi si parla, e sul titolo di *ducalis Vicarius generalis*, che Guiniforte dà a sè stesso e che il *Voigt*, I 512 nota 1, confessa di non capire, cfr. *R. Sabbadini* nel Giornale storico della Letterat. ital. VI (1885) p. 174 nota 8. — Sull'*orator* cfr. *Sohm*, Eheschliessung, pag. 67 sgg. *Friedberg*, Eheschliessung, pagg. 25 sgg., 93 sgg.

(1) *Thaner*, op. cit., pag. 222 sgg. *Friedberg*, Trattato, l. c.

a compiere atti, che esse facilmente potrebbero compiere da sè sole, ma le aiuta a conseguire uno scopo, che da sole non potrebbero raggiungere, e non è soltanto messo dello sposo alla sposa, e di questa a quello, ma anche messo di entrambi ai rappresentanti della pubblicità; non solo interroga gli sposi sul loro volere, ma tende a guadagnare l' assenso della cittadinanza, della comunità, di cui la giovane coppia vuole entrare a far parte.

In quanto alla teoria del Sohm, che vede un mundoaldo eletto nel nostro rappresentante dello Stato, essa non ha alcun appoggio nei documenti italiani. Dopo che il matrimonio, concepito come l'accordo di due volontà, venne concluso con la manifestazione del consenso dell' uomo e della donna, troviamo, è vero, in molti luoghi fra noi e per molto tempo ancora, conservata l'antica forma della *traditio* della sposa allo sposo; ma le circostanze che non possono nè devono far confondere la persona che compie quest'atto con il nostro rappresentante dello Stato sono le seguenti. In primo luogo, la persona rivestita di pubblica autorità rivolge le domande agli sposi e li dichiara coniugi, dopo uditene le risposte; mentre il mundoaldo non fa niente di più e niente di meno di ciò che faceva il mundoaldo antico, compie la tradizione della donna: in secondo luogo, nei casi in cui interviene il mundoaldo interviene anche il rappresentante dello Stato, e sono sempre due persone ben distinte fra loro: in terzo luogo, a poco a poco l'intervento del mundoaldo scomparisce, mentre il rappresentante pubblico continua sempre ad intervenire: e in ultimo, incontriamo, è vero, tardi dei mundoaldi eletti, ma la facoltà di elezione non è giammai così am-

pia come la presenta il Sohm, che la vuole estesa a qualsiasi persona estranea.

Le prove di quasi tutte queste affermazioni sono contenute nei documenti innanzi citati. Solo, per quello che riguarda l'ultima, qui vogliamo notare come, per l' attenuarsi del mundio familiare, surse il dubbio sulla validità degli atti compiuti dalle donne con l' intervento dei possessori del mundio medesimo, e per ovviare a ciò si introdusse l' uso di nominare mundoaldi quelli, che già erano tali per legge: così l' elezione e la nomina conferivano ai mundoaldi medesimi quell'autorità, che ad essi si riteneva non derivasse più dalla legge caduta in desuetudine. Quello che però importa osservare per il nostro scopo si è, che la elezione o la nomina dovevano cadere su coloro che già erano tali per legge; nè si aveva facoltà di nominare altri, come ritiene il Sohm. Eccone qualche prova.

Nello Statuto Pistoiese del sec. XII è detto, che la donzella, a cui è morto il padre e che non ha fratelli, può essere collocata in matrimonio dal suo mundoaldo, dopo compiuto il dodicesimo anno di età; e allora, se i beni di lei raggiungono il valore di 100 libre, il mundoaldo ha diritto a ritenersi 100 soldi. Poi si soggiunge che il matrimonio dev' essere concluso « cum voluntate puelle » e che soltanto il *mundoaldo legittimo* ha diritto a ritenere 100 solidi, o le altre somme indicate in rispondenza del valore dei beni della donna; mentre « *mundualdus testamentarius vel dativus* percipiat tantum de possessione puelle XX. sol., nisi dativus vel testamentarius esset talis persona, que, etsi non esset dativus vel

testamentarius, de iure esset legitimus » (1). S'io non mi inganno, questa disposizione ci mostra che in quell'epoca a Pistoia il mundio familiare, o legittimo, mentr'era tuttavia riconosciuto nei diritti ad esso spettanti, pure nell'applicazione pratica esso, quando non si trattasse del padre o dei fratelli, soleva comparire vestito delle forme del mundio testamentario o dativo. — Uno dei parenti chiamati dalla legge ad esercitare il mundio sulle donne era lo zio paterno, e ciò non ostante nella citata *Ars Notarie* di Raniero Perugino vediamo una Lucia presentarsi davanti al giudice, chiedendo che le sia dato come mundoaldo un Pietro « suum patruum », e poi assistiamo alla tradizione che questo Pietro « legitimus mundualdus Lucie neptis sue » fa di lei allo sposo (2). — Nell'Italia meridionale il mundio sulle donne si conservò più a lungo che altrove. Nel Privilegio concesso a Pontecorvo dall'Abate di Montecassino nel 1190 leggiamo, esser permesso alle vedove di sciegliersi un mundoaldo, « nisi mundium debeatur ex lege alicui certae personae » (3). E più tardi vediamo in Biagio da Morcone che, quando la donna ha facoltà di scegliersi un mundoaldo, se ella ha parenti prossimi, deve sciegliorlo fra costoro (4). Una particola-

(1) Statuti di Pistoia del sec. XII (ediz. Berlan, Bologna, 1882), pag. 28, cap. 22.

(2) Presso *Gaudenzi*, Bibl. Iur. II, capp. 96 e 97. Cfr. *Gaudenzi* nell'Arch. Stor. per le prov. napol. XIII, p. 109.

(3) Presso *A. Caravita*, I codici e le arti a Montecassino, II pag. 185.

(4) Cfr. *Gaudenzi*, nell'Arch. cit.

ritá degna di nota nell' Italia meridionale è attestata da parecchie carte matrimoniali dei secoli XII e XIII, contenute nel Cartularium Cupersanense. In esse si legge che il mundoaldo della donna promette di fare la traditio della medesima, peró riserba il mundio per sè e pei suoi eredi: « absque integro ipsum mundio eius, quod in sua et de suorum heredum reservaret debet potestatem ». Il che è anche confermato da Biagio da Morcone (1).

(1) C. 86 r: « Traddita muliere per manum marito a mundualdo, tacite tradi... mundium videtur, *nisi expresse* a *mundoaldo retineatur*... C. 301 r: Tradita enim muliere marito per mundualdum per manum per legitimum matrimonium, *nulla reservatione seu retentione penes se facta de mundio*, tacite mundium sequitur mulierem et transit in virum. C. 302 v: quod diximus filios omnes matris mundualdos..., intellige quando mater eorum fuit sub patris mundio, ut quia pater ipse tempore nuptiarum fecit eam liberari a mundio patris vel alterius mundualdi, vel mundium redemit et acquisivit..., quia tunc filius, cum ipsum mundium in hereditate paterna invenerat, succedet in mundio, quod est res hereditaria, sicut in tota hereditate... Si enim pater tempore nuptiarum suarum mundium sue uxoris non acquisivit nec post nuptias, non habebit mundium nec ipsum acquiret possidendo patrimonium mulieris XXX annis habendo in suo patrimonio uxorem; quia non queritur mundium taliter nec alia prescriptione temporali sed tradditione... Ergo nec filius poterit in mundio succedere, cum non invenit illud inter alia iura hereditaria... Nec tamen succedit maritus tali uxori, cum non habuerit mundium ».

L'ultima frase indica la ragione della riserva del mundio. Colla prevalenza, che nel sec. XII venivano acquistando le idee romane'

In conclusione, tutte le notizie che abbiamo riguardanti così la persona come l' ufficio del mundoaldo nella conclusione dei matrimonii, durante la seconda metà del Medioevo, escludono assolutamente che il medesimo possa venire identificato con quello che noi riteniamo rappresentante dello Stato.

Ed ora passiamo ad esaminare se costui possa essere identificato con l'oratore del Friedberg e del Thaner. Diciamo subito che se, per quanto si riferisce all' ufficio, vi è riscontro fra l' uno e l' altro, per ciò che, secondo gli autori citati, s' attiene alla persona ed al carattere da costei rivestito, l' identificazione non è in alcun modo possibile. Già, movendo dal presupposto, dal quale muovono il Friedberg ed il Thaner, che cioè l' oratore possa essere o il mundoaldo stesso della donna, o un'altra qualsiasi persona estranea, scelta liberamente dalle parti, non si riesce a comprendere come questa persona abbia, come si esprime il Thaner, il potere « di aiutare le parti a conseguire uno scopo, che costoro da sè sole non potrebbero raggiungere » e « di ottenere pel matrimonio che si contrae l'assenso della cittadinanza, o dello Stato,

mentre da una parte si riducevano le donazioni del marito alla moglie, prescritte dal diritto longobardo, d'altra parte, essendosi fatto largo il concetto romano della dote, si voleva evitare che in caso di premorienza della donna senza figli, la dote andasse al marito, e si voleva anche rendere possibile alla donna di poter disporre dei suoi beni per atto di ultima volontà. Cfr. Rivista ital. per le scienze giur. III, pag. 238 in fine, e *Muratori*, Antiq. ital., Diss. XX col. 114 sg.

di cui la giovane coppia vuole entrare a far parte ». Non v'è, come vedesi, corrispondenza fra la persona e l'ufficio a lei affidato. Come e perchè avrebbero potuto far tutto ciò il mundoaldo della donna, o un'altra qualsiasi persona estranea? Qual cosa avrebbe autorizzato costoro a « procacciare al matrimonio il riconoscimento e l'autorizzazione pubblica? ». La scelta di essi fatta dagli sposi, o dalle famiglie (1), non è chi non vegga come non potesse in alcuna guisa autorizzarli a rivolgersi alle autorità ed alla cittadinanza.

Ma oltre quest'intimo ed evidente contrasto tra l' ufficio e la persona, resta anche da osservare, che nè il Friedberg nè il Thaner riferiscono esempii, in cui apparisca funzionare da oratore il mundoaldo stesso della donna, in guisa tale che costui non solo compia la tradizione, o dia il suo consenso, ma faccia anche ciò che per solito fa l'oratore. E nemmeno io ho ritrovato di tali esempii (2). Sicchè, messo da parte il mundoaldo, bisogna ammettere anche l' identità nella persona fra l' oratore e il rappresentante dello Stato, in quanto e l'uno e l'altro sono terze persone. Per quello poi che riguarda il carattere, non

(1) *Friedberg* e *Ruffini*, Trattato, pag. 620 nota 32.

(2) Solo in un esempio di *sponsalia de futuro* mi sono imbattuto nei *Consilia* del *Tartagni* V 153, (Venetiis, 1590), in cui il padre della sposa rivolge prima a costei la domanda e poi allo sposo. Riferito ciò, il Tartagni soggiunge: « Non est de more, quod ea die, qua contracta sunt *sponsalia de futuro per patrem sponsae*, non accersitis amicis et coniunctis, fiant sponsalia per verba de praesenti, ut docet experientia ».

'over aggiungere altro, dopo ciò che ho
.i precedenti per mostrare che l' oratore,
incominciò a pigliar parte diretta alla conclu-
.el matrimonio, fu persona rivestita di una funzio-
pubblica. Tale è senza alcun dubbio nelle formole longobarde e nel Cartularium (1); e per tale espressamente si rivela anche in tutt' i documenti posteriori.

Certo, dalla fine del sec. XIII in poi, troviamo sovente funzionare al suo posto o il « discretus et sapiens vir » del commento a Rolandino, o un notaio non rivestito apparentemente di giurisdizione, o altra persona spoglia di un qualsiasi carattere di pubblico ufficiale (2): ma questa, come innanzi avvertimmo, non è che l'eccezione, introdottasi da quando, per la libertà invalsa nella scelta della legge, anche i viventi a legge romana adottarono la forma che garentiva la maggiore pubblicità. Siccome avevano di mira questo solo scopo, e non già l'altro di contrarre matrimonio alla presenza e con l'autorizzazione di un rappresentante dello Stato, così presero per oratore una persona qualunque, senza preoccuparsi se fosse o pur no rivestita di autorità pubblica.

XIV. Mentre queste trasformazioni si verificavano nella conclusione del matrimonio, la Chiesa, affermando la natura sacramentale di questo istituto e profittando dell'indebolimento dello Stato, era intanto riescita a far quasi

(1) Il *Thaner*, l. c., pag. 227, chiama l'*orator* del Cartularium « der Typus für die deutschrechtlichen Zusammensprecher ».

(2) Cfr. *Tartagni*, Consilia, ediz. cit., V, 150.

generalmente accettare l' esclusiva competenza dei tribunali suoi nelle cause matrimoniali (1). Riportata tale vittoria, per la quale era giunta a far sua la giurisdizione contenziosa già appartenuta allo Stato sul matrimonio, si comprende come dopo la Chiesa dovesse mirare ad ac-

(1) Cfr. *A. Esmein*, le mariage en Droit canonique, (Paris, 1891) I, introduz.—Per quel che riguarda l'Italia, le vicende della giurisdizione ecclesiastica nella maggior parte dei suoi Stati debbono ancora essere chiarite. Cfr. *Friedberg* e *Ruffini*, Trattato, pagg. 90-131. Qui voglio ricordare come lo Statuto di Pistoia del sec. XII, (ediz. Berlan, pag. 27, cap. 21), ispirandosi al diritto longobardo, ordini che nessuna ragazza orfana di padre possa andare a marito prima del dodicesimo anno completo, nè il mundoaldo possa maritarla: poi soggiunge: « et si qua persona contra hoc fecerit, *cassum sit et inutile* et ipsa puella ad mundualdum suum revertatur ». Cfr. *Friedberg* e *Ruffini*, Trattato cit., pag. 559 e note ivi.—Per Genova vedi gli Statuti della Colonia genovese di Pera editi da *V. Promis*, (nella Miscellanea di Storia italiana, XI, p. 678 sg.), III, 133, dove parmi specialmente notevole il seguente luogo, dal quale risulta l' autorità del potere laico in fatti di ordinaria pertinenza del potere ecclesiastico: « Si maritus infra menses sex non cognoverit de carnali cognicione, non cogatur; sed transactis mensibus sex, si eam non cognoverit carnaliter, infrascriptam penam incurrat, nisi sue impossibilitatis iustam causam sacramento suo poterit edocere ». E per i rapporti con la Chiesa in questa materia cfr. le Leges novae Reipub. Genuen. a Legatis Summi Pontificis, Caesaris et Regis Catholici... conditae (Genuae, 1576), cap. 23 fol. 44, dove sono cassati due capitoli dei *Criminalium Iurium Civitatis Genuensis* (Genuae, 1573), o sia II 7 e II 93, i quali « libertati matrimoniorum non leviter adversantur ».

crescere l'importanza del suo intervento nella celebrazione del matrimonio medesimo. Tale intervento era sin qui consistito ab antiquo nella benedizione impartita dal sacerdote agli sposi, i quali gli si presentavano a tale scopo dopo concluso il matrimonio, e molto spesso anche dopo la consumazione. Ora che la Chiesa aspirava a sottoporre a sè anche la celebrazione, da prima volle che questa fosse compiuta alla sua presenza e quindi la *traditio sponsae* per mano del mundoaldo seguisse « in facie ecclesiae », e poi, quando, sparita la tradizione, il matrimonio si concluse con la manifestazione del consenso, pretese che ciò avesse luogo innanzi al sacerdote, suo rappresentante, e sulle domande da costui rivolte ai contraenti (7). La celebrazione ecclesiastica del matrimonio seguì quindi lo svolgimento che già abbiamo visto seguito dalla celebrazione secolare: come l'autorità laica, così l'ecclesiastica da prima assistette soltanto agli atti della celebrazione compiuti dalle parti e, quando questi atti si furono semplificati, rivolse le domande ai contraenti e li dichiarò uniti in matrimonio.

Com'è noto, la conclusione di questo svolgimento della celebrazione ecclesiastica del matrimonio è rappresentata dal Concilio di Trento, che dichiarò indispensabile la presenza del sacerdote. Prima di così importante decisione, la Chiesa non aveva dettato alcuna norma generale per regolare il suo intervento nella conclusione del matrimonio. Adattandosi alle condizioni dei luoghi e dei tempi,

(1) Cfr. *Sohm*, Eheschliessung, p. 151 sgg.

s'era spinta dove più e dove meno avanti. Perciò, prima del Tridentino, l' intervento ecclesiastico non è lo stesso da per tutto: in alcune regioni esso è limitato ancora alla semplice benedizione impartita agli sposi dopo celebratosi laicamente il matrimonio; in altre è progredito sino all'assistenza « in facie ecclesiae »; e in altre finalmente è divenuto la celebrazione ecclesiastica, che ha eliminato la laica e s' è fatta riconoscere anche dalla legislazione civile (1). In ciascuna di queste regioni però non si mantenne sempre nel posto conquistato.

Per quel che concerne l'Italia (2), possiamo dire anzitutto che, a quanto dicono le notizie che abbiamo, in nessun luogo la celebrazione ecclesiastica del matrimonio era riescita ad eliminare la celebrazione laica. Anche là, dove essa era imposta dalla legge, come nell'Italia meridionale, si riduceva a semplice benedizione, o ad assistenza (3);

(1) Cfr. *Friedberg*, Eheschliessung, p. 93 sgg.

(2) Cfr. *Friedberg*, l. c., pag. 75 sg.; e vedi a questo riguardo la recensione dello *Hinschius*, nella Kritische Vierteljahresschrift f. G. u. R. W., IX, pag. 8 sg.

(3) Cfr. per *Napoli* il Capitolo di Re Roberto del 1330: « ... sequi debent inter sponsum et sponsam patenter et *coram amicorum communium multitudine* authentica et solennia sponsalia *in facie ecclesiae*, deinde secundum quod christiana religio exigit et approbata pariter observatio celebranda. Demum taliter desponsati, *et a sacerdote, ut moris est, in ecclesia benedicti*, debent in casto coniugali thoro... pariter convenire ». — *Sora*: « illa cuidam T. publice *in conspectu ecclesiae* nupsit », c. 13 (di Alessandro III) X de sponsal. (4, 1). — *Cassino*: « cum vir paratus esset eam

quando assorgeva a celebrazione vera e propria, come vedemmo a Gaeta, essa consisteva in una ripetizione davanti al sacerdote della celebrazione già avvenuta davanti al giudice. Sicchè, in Italia, prima del Tridentino, il sacer-

in conspectu ecclesiae subarrhare... », c. 1 (di Alessandro III) X de consang. (4, 14): fa parte dell'Appendix ad Concilium Lateranense III (a. 1179), VI, 32, presso *Mansi*, XXII (Venetiis, 1778) col. 297 sg. — *Aversa*: « si a viro *in facie ecclesiae* desponsetur... », Consuet. di Aversa, cap. 1, presso *Alianelli*, op. cit.—*Nola*: « ... ad episcopium deducitur [sponsa] a parente cum pompa et sonis atque illic idem, sumpta filiolae manu, *eam viro tradit*, dedit atque addicit. at is cum accepta sponsa ad aram accedit ducente sacerdote, et *actis illic orationibus acceptaque benedictione*, domum viri puella cum eadem pompa deducitur... », *A. Leonis*, de Nola, III, 9.—Cfr. il luogo innanzi citato di *Biagio da Morcone*, il quale *ibid.* continua: « Vide tamen et commenda tue memorie quod prandia nuptiarum et choree non debent fieri in ecclesia..., licet de consuetudine con tinue contrarium observetur ».

Che anche nell'Italia meridionale, non ostante la legge normanno-sveva, fosse in alcuni luoghi caduta in desuetudine la benedizione sacerdotale, è provato da moltissime testimonianze. Cfr. p. es. *Synodus bituntina...* (Venetiis, 1579) pag. 133: « Et quia non desunt, qui benedictionem sacerdotalem vix ea hora petant, qua agunt animam et contra ipsam mortem bella gerunt, iam multorum filiorum patres facti; ut *inveterato huic morbo* (si fieri potest) medeamur, dicimus, denuntiamus et palam significamus, coniuges post matrimonii consumationem ineptos esse ad illam benedictionem suscipiendam... ». *Decreta et Constitutiones editae... in Synodo dioecesana celebrata Nolae an. 1588* (Neapoli, 1590) pag. 78: « Hortamur, ne cohabitent coniuges ante sacerdotalem

dote non era riuscito a scacciare nè il mundoaldo elettivo, secondo il Sohm, nè l' oratore, secondo il Friedberg, nè il rappresentante dello Stato, secondo noi. Il massimo risultato ottenuto era stato quello, di far ripetere davanti a lui l'atto già perfetto compiuto davanti all' autorità, a creare in sostanza un matrimonio ecclesiastico accanto ad un matrimonio laico.

E neanche nei luoghi, dove, come dicemmo, per la prevalenza delle idee romane, si hanno scarse notizie dell' intervento di un rappresentante dello Stato, pare la Chiesa fosse riescita a conferir tutta la desiderata importanza alla cerimonia religiosa. Così a Piacenza, negli Statuti del 1336, vengono dichiarati « matrimonia legitima » quelli celebrati « iuxta consuetudinem civitatis (1), videlicet coadunatis propinquis et amicis viri et mulieris

benedictionem, quam si accipere ultra tres menses distulerint, ceu ecclesiasticorum rituum contemptores, poenis nostro arbitrio iniungendis subiacebunt ». *Constitutiones et Statuta pro civ. et Dioec. Sanctae Agathae Gothorum...* (Romae, 1588), pag. 43 sg.: « ... proprii sacerdotis benedictione neglecta... »; e pag. 161 sg. *Decreta edita in prov. Synodo Beneventana an. 1567* (Romae), p. 142 sg.: « Cum in *nonnullis provinciae huius locis* perceperimus virum et uxorem, postquam conventiones da dote pactaque ad futuri matrimonii effectum pertinentia confecta fuerint, inter se coniungi et ad thori communionem pervenire, *nullis adhibitis ecclesiae caeremoniis, minimeque expectata sacerdotum benedictione*, curent Episcopi abusum hunc tollendum... ».

(1) Cfr. *Graziano* al c. 17 C. 28 qu. 1: « Legitimum coniugium est, quod legali institutione vel provinciae moribus contrahitur ».

et *facto sacramento ante ecclesiam* de dicto matrimonio fiendo, et postea impositione annuli in digito mulieris per ipsum virum, seu eius legitimum procuratorem, *publice* subsecuta ». Non è altro che un matrimonio « in facie ecclesiae ». — E lo stesso dicasi di Parma, nei cui Statuti del 1255 leggiamo: « desponsationes mulierum amodo fiant post terciam in civitate et burgis, ut *melius divina officia audiantur* » (1). E ciò confermano anche gli *Statuta Ecclesiae Parmensis* del 1417 (2). — Negli Statuti di Reggio-Emilia del 1501 è ricordato il matrimonio « celebrato *in facie ecclesiae* vel *alio loco* » (3). — Il Campori nella prefazione allo Statuto modenese del 1327, dice che in questo « dell'intervento del clero nei riti nuziali non è parola », e da un fatto da lui riferito deduce che tale intervento a quell' età non aveva luogo (4). In

(1) L. c., pag. 342.

(2) Nei Monum. hist. cit. (Parmae, 1866), pag. 73 e nota 4 ivi.

(3) Stat. cit. VIII, 6.

(4) Stat. cit., p. CLXII sgg.—Cfr. Stat. di Padova dal sec. XII all' an. 1285, II, 16, c. 588: « Quicumque habens uxorem publice *in facie ecclesie...* ». Anche a Cremona pare che, nel sec. XIII, alle volte gli sposi non si curavano di ricevere la benedizione sacerdotale. Vedi: Synodus Cremonensis secunda sub Caesare Speciano, cuius iussu accessere Synodi duae, Mediolanensis provincialis una, altera Cremonensis dioecesana a trecentis iam annis habitae, in gratiam studiosorum antiquitatis (Cremonae, 1604), pag. 280: « ... si tamen vir vel uxor, *qui in primis nuptiis benedictionem non recipiant* ad secundas nuptias transierint, et contraxerint cum illis qui alias benedicti non fuerint, nihil prohibet tales nuptias benedici ».—Per Milano cfr. Annales Mediolanenses, presso *Mura-*

Pisa un documento del 1308 ci fa assistere ad un matrimonio celebratosi alla presenza di Giovanni « Iudex ordinarius atque notarius » e di molte altre persône « *in via publica* ante domum abitationis dicte Beatricis » [la sposa] (1); e nel *Breve Pisani Communis* del 1313 III 59 leggiamo: « nullus homo possit sociare mulierem aliquam quando *primo intrat ecclesiam*, *postquam ducta fuerit a viro...* » (2). Pare dunque che la cerimonia religiosa avesse luogo solo dopo la consumazione del matrimonio. — La Novella 4 della giornata 5 del Decamerone, già ricordata dal Friedberg, condurrebbe per la Toscana a questo medesimo risultato. — Nei *Consilia* di Alessandro Tartagni Imolese [1477] abbiamo notizie di pa-

tori, Scriptorum tom. XVI, col. 738 sg., An. 1368: « ... eodem anno Dominus Galeaz Vicecomes unicam filiam suam nomine Violantem tradidit in uxorem domino Leonello Duci Clarentiae filio Regi Angliae... Praefatus d. Leonellus dux desponsavit d. Violantem... *supra portam Maioris Ecclesiae* Mediolani, ubi aderant infiniti Religiosi, et maxima multitudo Magnatum, inter quos erat d. Bernabos frater praefati d. Galeazii, *qui tenuit digitum sponsae* una cum Comite Sabaudiae avunculo suo, videlicet ambo a lateribus sponsae. Erat insuper Episcopus Novariae, qui in pontificalibus *missam celebravit...* Praefatus d. Sponsus stetit in Mediolano per aliquot dies et matrimonium ibi consumavit ». Cfr. anche su questo medesimo matrimonio *Muratori*, l. c., col. 1051 sgg.

(1) Pubblicato in appendice.

(2) *Bonaini*, vol. II, pag. 352. Cfr. Statuta populi et communis Florentiae (1415), vol. II, p. 336: « ...in ecclesiam sponsalitia debeant celebrari ».

vecchi matrimonii sempre contratti in case private (1). — E la stessa posizione secondaria assume la cerimonia religiosa ricordata nel Formolario Veneto del Thaner. Infine in Italia, ad eccezione del Regno di Napoli, nessuna legge secolare aveva attribuito alla cerimonia religiosa, quale che fosse lo sviluppo da questa raggiunto, conseguenze giuridiche, sia nei rapporti personali frai coniugi sia nei rapporti patrimoniali, come era avvenuto altrove (2). Qualche Concilio provinciale, come l'aquileiese del 1339, ordina « ut omnes contrahant matrimonia *in facie ecclesiae* »; ma pare che ciò non menasse a grandi risultati (3).

Del rimanente, neanche la disposizione del Tridentino ebbe la forza in molti luoghi di far cessare di un tratto il matrimonio laico. Per molto tempo dopo di esso vediamo i Sinodi provinciali comminare scomuniche e pene contro l'abuso, come essi dicono, di contrarre matrimonii senza l'intervento del sacerdote, o anche di contrarli civilmente prima o dopo della celebrazione sacerdotale (4). Il quale

(1) Consilia, ediz. cit., V, 156, 149.

(2) Cfr. *Sohm*, Eheschl. pag. 185.

(3) Cfr. *Salvioli*, Manuale, l. c.

(4) Constitutiones a Synodo dioecesana *Parmensi* an. 1575 editae (Parmae, 1576), fol. 13 v: « cap. 27 de Notariis. *Instrumenta contractus matrimonii aut sponsaliorum* ne ante conficiant [*scil.* Notarii], quam matrimonium in ecclesia sit contractum. Liceat nihilominus eis antea promissionum dandae dotis instrumenta conficere, quae tamen robur suum non obtineant, nisi postquam matrimonium in Ecclesia rite fuerit celebratum ». Constitutiones editae

fatto, mentre giustifica la violenta opposizione manifestatasi in seno al Concilio di Trento da parte di molti ve-

et promulgatae in Synodo dioeces. *Lunen. Sarzanen....* an. 1582 (Lucae, 1584), pag. 28: « Doceant praeterea Parochi, *non in celebratione instrumenti dotalis* consistere matrimonium, sed in mutuo consensu viri ac mulieris; quo semel dato coram Parocho, publice in Ecclesia, nullo modo permittatur *alibi*, *nec ab aliis*, *ut aliquando fieri solet*, *denuo* a contrahentibus requiri ». Constitutiones et Decreta condita in prov. Synodo *Mediolanen.* an. 1579 (Brixiae, 1582), pag. 331: « Qui *testibus adhibitis*, at sine parocho aliove sacerdote,... *matrimonium de facto contraxerint*, ne eos cogi liceat, ut denuo inter se contrahant, nec rursus eo nomine impediri, quominus eorum unusquisque cum aliis libere contrahat- cum *illud eorum factum* ne sponsaliorum quidem, nedum matri, monii vim habeat ». Constit. editae in Syn. dioec. celebrata in urbe *Papiae* 1566 (Papiae), fol. 39: « circa sacramentum matrimonii enormiter passim peccabatur, ita ut in privatis locis absque parochi interventu et plerumque occulte..., ut vilissimus contractus celebraretur ». Constit. in Synodo editae... *Fossani* habita, an. 1663 (Cunei, 1664), a pag. 62 è ripetuta letteralmente la disposizione del Sinodo di Sarzana. Costituzioni del Vescovato di *Aleria*, pubblicate nella Syn. dioc. l'an. 1571 (Genova, 1571), pag. 54: « Havendo noi inteso, non senza nostro gran dispiacere, che *molti laici et notarii*, smenticatosi del timor di Dio et della salute della loro anima propria et contro a gli ordini del Sacro Concilio Tridentino, *presumono di voler essi celebrare matrimonii*, li quali non si devono dire matrimonii ma piuttosto stato de' concubinarii, per tanto commandiamo sotto pena di scommunica, da essere ipso facto incorsa, che *niuno laico* ardisca di volere celebrare matrimonii; et se sarà contumace et disubbidiente a questo nostro precetto, in-

scovi contro la promulgazione di quel decreto (1), dimostra anche quando fossero profondamente radicate nell'animo dei popoli le idee giuridiche, che da secoli avevano regolata la celebrazione del matrimonio.

Il Decreto Tridentino rappresenta una usurpazione, alla quale i precedenti non autorizzavano la Chiesa (2). E come spesso suole avvenire, che dal male nasca il bene e che del valore ed importanza di un diritto allora soltanto gli uomini si accorgano, quando ne sieno spogliati; così quella usurpazione fu causa che i fautori dello Stato concepissero più nettamente di quanto sino allora non avevano fatto i diritti e i doveri di questo di fronte all'istituto del matrimonio. E servendosi di una dottrina escogitata dagli stessi teologi, per la quale si distinguevano nel matrimonio il contratto e il sacramento, e rivendicando il contratto

tendiamo che dal Piovano sia pubblicato et dichiarato in Chiesa per scommunicato il primo giorno della festa seguente, et se non farà questo ufficio subito che gli ne sarà venuta la notizia del fatto, procederemo contro del Piovano con pene et castighi severi. Avisino, che anco sotto pena di scommunica da esser ipso fatto incorsa, niuno non si mariti clandestinamente, et quando ciò verrà a notitia del Piovano, gli denuncii per scommunicati ». A Loreto pare che le pubblicazioni si facessero da laici: cfr. Dioecesana Synodus Lauretana ab... Episcopo Lauretano et Recinetensi celebrata... 1626 (Maceratae, 1626), p. 13: « Denunciationes... non fiant, nisi ab habentibus curam animarum,... et nullo modo a laycis... ».

(1) Cfr. *Sarpi*, Istoria del Concilio Trid., VIII, 30. 40; *Esmein*, le mariage en droit canonique, vol. II.

(2) Cfr. *Pisanelli*, dei progressi del dirit. civ. in Italia, pag. 65 sgg.; *Friedberg*, Eheschl., pag. 126.

all'esclusiva competenza dello Stato, autorizzarono questo a far quell'ultimo passo, che non aveva osato per più riguardi di dare prima del Concilio, e a dichiarare destituiti di effetti giuridici i contratti matrimoniali non celebrati innanzi al suo rappresentante (1).

Che questo passo dello Stato avesse la sua giustificazione nello svolgimento storico del diritto, e non fosse altro, se non una conseguenza di ciò che lo Stato stesso avea in parte praticato in molti luoghi prima del Tridentino, è quello che abbiamo cercato di dimostrare. Le ragioni che in allora avevano trattenuto lo Stato dal cacciarsi avanti non avevano più valore: la personalità del diritto era stata definitivamente e del tutto eliminata; e la difficoltà del sacramento era stata risoluta con la distinzione fornita dagli stessi teologi.

Meglio che due secoli furono necessarii per giungere a questo risultato, al quale portarono il loro contributo numerosi giuristi e filosofi. Il contrasto stridente però, in cui si venne a trovar subito il Decreto tridentino con la pratica italiana, fu immediatamente scorto ed enunciato con la consueta efficacia da Fra Paolo Sarpi, nella critica ch'egli fece del medesimo decreto. Dopo aver narrato in che modo ed a traverso quali e quante difficoltà il Concilio giungesse a stabilire « che senza la presenza del prete ogni matrimonio fosse nullo », egli osserva che simile decreto fu cosa « di somma esaltazione dell'ordine ecclesiastico, poichè un'azione tanto principale nell'amministrazione politica ed economica, *che sino a quel tempo*

(1) Cfr. su tutto ciò *Friedberg*, l. c. ed *Esmein*, op. cit.

era stata in sola mano di chi toccava, veniva tutta sottoposta al clero » (1).

Quando il Sarpi affermava che sino a quel tempo il matrimonio era stato in sola mano della potestà secolare, forse egli teneva sopra tutto presente la pratica della sua Venezia, che già innanzi abbiamo avuto occasione di ricordare. Ma abbiamo visto pure che da essa non era affatto dissimile la pratica inveterata della maggior parte della restante Italia.

(1) Istor. cit., VIII, 10 e le note a questo luogo di *P. F. Le Courayer*.

NOTE AGGIUNTE:

A pag. 59 [325] nota 1: Cfr. anche, intorno a questi Statuti bolognesi, *La Mantia*, Stor. d. legisl. ital. I, 408.

A pag. 83 [349] nota 1 ed a pag. 106 [372] nota 2: Cfr. *Pasquale Papa*, alcune rubriche della « Prammatica sopra il vestire » promulgata dalla Repubblica fiorentina nel 1384 (Bergamo, 1894), dove già s'incontrano i due luoghi dello Statuto fiorentino del 1415 da noi citato.

A pag. 102 [368] nota 2: Cfr. *Salvioli*, la benedizione nuziale fino al concilio di Trento, nell'Arch. giur. LIII, 173 sgg.

A pag. 107 [373] nota 3: Vedi anche *Constitutiones Ecclesiae Veronensis... an. 1542*, tit. 7 cap. I: « *Monemus*, ne deinceps quisque praesumat matrimonium contrahere, nisi cum praesentia sacerdotis proprii... ».

APPENDICE

I sei documenti che qui pubblico si trovano negli Archivi di Firenze, Pisa e Lucca. com' è indicato in testa di ciascuno. Essi sono citati come inediti dal *Val de Lièvre* (op. cit. 18 n. 1, 130 n. 3, 282 sg. e 270 n. 1), il quale ne riferisce solo talune frasi e periodi, specialmente quelli riguardanti il launegild. Dopo la pubblicazione del libro del *V. d. L.* (1877), non so se qualcuno di questi documenti abbia veduto altrove la luce. A corredo delle affermazioni contenute nel precedente scritto, io li do qui secondo le copie cortesemente procuratemi dai Direttori degli Archivii di Stato di Firenze, Pisa e Lucca, ai quali ne rendo dovute e sentite grazie.

[An. 1038. Orig. inedito: Lucca, S. Ponziano.]

In Xpi nomine brevis pro modernis et fucturis temporibus securitatis ac firmitatis ad memoria abenda vel retinenda qua-

liter infra hanc urben luca prope porta sancti petri qui dicitur majorem presentia bonorum ominum corum nomina supter leguntur iohannis filio b. m. Martini una cun bonio avonculo et tutore suo apreenserunt per manuum teutia genitrice et mundualda suprascripti Iohanni et sic ean dederunt in manum Mori filio b. m. stefani ad legitima uxore sicut ea vadiandi andata (sic) abebant ean dandi interea (?) et ipse iohannis una cun suprascripto bonio avonculo et tutore suo per fuste quas in suorum detinuerunt manibus traderunt atque perdonaverunt suprascripte teutie genetrice et mundualda suprascripti Iohanni omnes res mobilias et familias seo scherfas illas quantas ipse teutia genitrice suprascripti iohanni aput se abebat et ei legibus eran pertinentes unde ipsa tetia sicut (1) corunde iohanni et bonii avonculo et tutore suo launechild meritun uno pario manicie ipso pro donatio et traditio confirmandum iusta legem similiter et ipse iohannes una cun suprascripto bonio avonculo et tutore suo per suprascripto fuste quas in suorum detinuerunt manibus tradiderunt atque perdonaverunt suprascripto Mori mundium et frea seo anagripf predicte teutie genitrice suprascripti iohanni unde ipse Moro fecit corundem iohanni et boni launechild merito nuscha una de auro per ipso donatio et traditio confirmandum iusta presentia Iohanni iudex sacri palatij Lei notarii domini Imperatoris rodilandus qui rondulo vocatur bonio filio b. m. Martini ghectio et omicio ger-

(1) *Fecit?* come più giù: *unde ipse Moro fecit.*

mani filii b. m. Marti benedicto da miate Dominicho filio b. m. item dominichi et reliquis oc factum est anni domini nostri Ihu Christi dei eterni ab incarnationis eis mille trigesimo octavo comradus gratia dei Imperatore augusto anno Imperij eis in Italia duodecimo octavo kal. augusti inditione sexta feliciter.

Iohannes iudex Sacri palatij ibi fui s.

Leo notarius domini Imperatoris ibi fui s.

Ego Rodilandus rogatus tt. ss.

Suprascripto bonio ibi fui et s.

Suprascripto Ghertio ibi fui et s.

Petrus notarius domini Imperatoris hunc brevem scripsi et ibidem fui.

—

[An. 1065. Orig. inedito: Firenze, Passignano.] (1)

Adamo fil. . . . . . iusta adpreensit Bellicca filia Rainaldi mundualda sua per manu et dedit eam Petro filio bone memorie Gerardi sicut ei wadia data abebat de ea dandum: unde ipse Petrus per anulum eam subarravit et suam fecit:

(1) Le prime tre righe della carta sono illeggibili, tranne qua e là qualche parola; alla fine della terza si comincia a leggere.

tunc ipse jamdictus Adamus iterum apreensit jam dicta Bellicca per manu et demundiavit eam eidem Petri cum mundium et frea seu anagrip et cum omne legem et pertinentia quidquit eidem Bellicce pertinebat: denique ipse jamdictus Petrus .... eidem Adami launechild bursa cum denariis ut hoc ... factum firmum permaneat atque persistat — Factum est hoc in anno ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi millesimo sexagesimo quinto mense februario Indictione ....

Signum manu suprascripti Adami qui hec cartula [fieri?] rogavit.

Signum manibus Petri fil. Tasi et Benvisi et Vuidi fil. bone memorie Ationi qui ibi fuerunt.

Ego Rollandus judex Sacri palatii ibi fuit et hunc breue scripsit.

—

[An. 1071. Orig. ined.: Firenze, Passignano.]

In Christi nomine. Breve securitatis pro fucturis temporibus ad memoria abendas vel retinendas qualiter factum est in loco ubi dicitur Campauli prope ecclesia et plebe sancti steppani (sic) in presentia Reineri filio bone memorie Petri et Paghani filio b. m. Iohanni et Raimberto filio b. m. Corbizi et Uuidi filio Ioculi et Uuidi filio b. m. Farolfi et reliqui. in eorum presentia stante Petrus qui et paghano vocatur filio b. m. item

petri de loco Ormena et sic adpreemdit una filia et mundualda sua nomine Berta per manum dextera et sic dedit et tradit (sic) eam leitime ad uxorem Raimberti filio Petri (?) qui et rustico vocatur de loco Casauecla et tunc ipse Raimberto eam recepit et cum anulo suo subbarravit eam et pro ipsa datio et tradictio et pro mundium de predicta Berta fecit eidem merito adversus Petrus crosna una valemtes solidos viginti et tunc ipse Petrus eam recepit et pro ipsa crona (sic) valentes solidos viginti et de ipsa crosna sic investivit proprietario jure jamdicto Raimberto de mundium frea et anegrip et de omne legem et actione et de cunctis curtis et ecclesiis et sortis et domnicatis et terris et uineis et servis et ancille et de omnibus res tam mobilem quam et inmobilem quem ad ipsa Berta erant pertenentes uel in antea pertenere debet per quolibet argumentis et tunc ipse Raimberto eam recepit et pro ipsa investitura et dactio et tradictio fecit eidem launechildum ad iam dicto Petrus crosna de vulpe una. factum est in presentia de iam dictis testibus anni ab incarnatione domini nostri jesu Christi septuaiesimo primo post mille et in Kalendis julii indictione nona.

Signum manus de jam dicto Petrus qui unc scriptum fieri rogavit.

Signum manibus denotatorum Rainerii et Paghani et Raimberti ibi fuerunt.

Ego Redolfo not. ibi fui et unc breve scripsit.

—

[An. 1116. Orig. ined.: Pisa, Roncioni, 53.]

In Christi nomine. Breve pro fucturis et modernis temporibus securitatem hanc firmitatem at memoriam abendam vel retinendam qualiter in burgo pisane civitatis presentia bonorum ominum quo nomina supter leguntur Belloncio filio quondam Iohanni apreendit Mactilda filia sua per manum sic eam dedit in manum Pauli filio quondam Ierardi at legitimam uxorem sicut egi guadiam datam abebat eam dandi et iterum suprascripto Belloncio per unum fustem quem in sua manu tenebat donavit et tradidit atque perdonavit at suprascripta filia sua omnes res mobilias et familias illas quantas ei datam abebat aut in ante dare debebat aut aput se abebat et leibus pertinebat unde suprascripta Mactilda filia sua fecit egidem meritum anulum unum aureum et iterum suprascripto Belloncio per unum fustem quem in sua manu tenebat donavit et tradidit atque perdonavit at suprascripto Paulus mundium de frea se magis (?) cum legem et actionem secum pertinentia unde fecit eidem meritum anulum unum aureum pro confirmandum iuxta legem ut mais omni tempore firmam et stabilem permaneat semper atque persistad. Hoc factum est in presentia Boni iudex et Bonfilio quondam Iohanni et Raineri et Ughicionis g(ermanorum) quondam Boni et Alboncoti quondam Lamberti et reliquis anno Dominice incarnatione Domini nostri Ieshu Chri-

sti millesimo centesimo sextodecimo, septimo decimo calendas decenbris indictione nona.

Suprascripti testes ibi fuerunt.

Ildebrandus notarius apostolice dis (sic) ibi fuit et hoc breve scripsi.

—

[An. 1128. Orig. ined.: Firenze, Passignano.]

In nomine domini. Breve investitionis et securitatis hac firmitatis pro futuris temporibus ad memoriam habendam vel retinendam qualiter factum est in loco qui vocatur gregnano in presentia Bonifatii filio b. Ugi et Malastrina filio Actii et Iohanni filio Guidi et aligi plures in eorum preditorum presentia Remundo filio b. regineri adpreemdit per manum Berta filia Regineri mundualda sua dedit et tradidit dismundiavit ad leitimam uxorem ad ruberto filio raulli una cum mundio frea et anagrip et omni lege sua et cum omnibus rebus mobilibus et immobilibus quod ipsa Berta abet vel ei legibus sunt pertinentes aut in amtea pertinebunt. Sic ipse Remundo pre nomina (1) (sic) mundualda sua dedit et tradidit dismundiavit eam ad leitimam uxorem quo modo ut superius legitur. Et pro illa donatione et traditione atque dismundiatione fecit et dedit

(1) *Prenominata ?*

predicto Ruberto ad jam dicto Remundo launechild et meritum crosna una pro valiente Sol. viginti.

Fatum (sic) est hoc anno hab imcarnatione domini nostri Gesu Christi centesimo viesimo octavo post mille quinta kalendas decembris inditione sexta.

Signa manuum de suprascriptorum hominibus qui ibidem fuerunt rogatis testis.

—

[An. 1308. Orig. ined.: Pisa, Roncioni, 605.]

In eterni Dei nomine amen. Ex hoc publico instrumento sit omnibus manifestum quod Iohannes dictus Vannes Boccheetus quondam Domini Guelfi Bocchecti de domo Gaitanorum iuravit ad sancta Dei evangelia corporaliter coram me Iohanne notario et testibus infrascript's super animam Beatricis dicte Bicis fil'e olim Bacciamei Bocchecti olim germani sui filii quondam suprascripti dom'ni Guelfi data sibi ut dicebat ab ea parabola sicut super eius animam iurandi quod ipsa Beatrice hinc ad kalendas septembris proxime venturi accipiet in suum virum legiptimum Bacciameum Lanciam quondam Domini Guidonis de domo Lei Alberti et se ab eo desponsari et duci permictet et ipsum toto tempore sue vite pro suo viro legiptimo habebit et tenebit et nullum alium eo vivente pro suo viro legiptimo accipiet vel securabit insuper dictus Iohannes iuravit ad

sancta Dei evangelia corporaliter coram me Iohanne notario et testibus infrascriptis super animam suam quod dicta Beatrice sic super eius animam iurandi ei parabolam dedit et postquam dedit non abstulit nec auferri fecit. Et per stipulationem solempnem dictus Iohannes convenit et promisit suprascripto Bacciameo Lance dare et solvere vel facere et curare ita quod hinc ad suprascriptum terminum dicta Beatrice et domina Rosa eius matre relicta suprascripti Bacciamei Bocchecti dabunt et solvent ipsi Bacciameo Lancie pro dote et nomine dotis dicte Beatricis et pro ea in dotem libras octingentas denariorum pisanorum minutorum hoc modo videlicet libras quingentas in denariis et residuas libras trecentas in corredis a publicis arbitris pisani comunis vel ab amicis per eos eligendis comuniter extimandis videlicet ipsa Beatrice libras sexcentas de suis bonis et ipsa domina Rosa de suis propriis bonis residuas libras ducentas animo et conditione quod si casus restituende dotis evenerit per mortem dicte Beatricis decedentis sine liberis ipse libre ducente infra summam eius partis dicte dotis que restitui debuerit restituantur ipsi domine Rose vel eius heredibus et ad eos in dicto casu revertantur hec omnia et singula faciet et observabit dictus Iohannes nisi quantum remanserit parabola dicti Bacciamei dando ei vel eius nuntio pro eo indutias quibus semel vel pluries datis predicta omnia in suo robore persseverent. Quod si ut dictum est dictus Iohannes non fecerit et non observaverit aut si contra predicta vel aliquod eorum venerit vel fecerit sive ventum vel factum fuerit ullo modo penam du-

pli totius predicte dotis stipulationem promissam et dampnum et dispendium totum quod propterea haberetur et fieret suprascripto Bacciameo Lancie per stipulationem componere dare et resarcire promisit se suosque heredes et bona pro suprascriptis omnibus et singulis obligando; et precepit ipsi Bacciameo Lancie suo decreto et auctoritate ingredi possessionem et tenere bonorum suorum pro suprascriptis dote pena et expensis nisi solutio predicte dotis facta fuerit ut dictum est et interim se pro eo bona sua possidere constituit, et renuntiavit omni iuri sibi conpetenti et conpetituro contra predicta et quodlibet predictorum. Quare suprascriptus Bacciameus Lancia iuravit ad sancta dei evangelia corporaliter coram me Iohanne notario et testibus infrascriptis super animam suam quod ipse hinc ad suprascriptum terminum accipiet suprascriptam Beatricem in suam uxorem legiptimam et desponsabit et ducet et ipsam toto tempore sue vite pro sua uxore legiptima habebit et tenebit et nullam aliam ea vivente pro sua uxore legiptima accipiet vel securabit; et per stipulationem solempnem dictus Bacciameus convenit et promisit suprascripto Iohanni agenti et stipulanti pro dicta Beatrice quod facta sibi solutione predicte dotis faciet dicte Beatrici vel legiptime persone pro ea recipienti donationem propter nuptias et nomine antefacti librarum centum denariorum pisanorum minutorum in bonis et de bonis suis ipsius Bacciamei pro quibus et tota predicta dote obligabit et pigneri ponet et ex nunc obligat et pigneri ponit dicto Iohanni pro suprascripta Beatrice recipienti et ei licet absenti omnia bona sua

mobilia et immobilia presentia et futura et cartam inde ei faciet vallatam promissionibus obligationibus et penalibus stip. in laude convenientis sapientis ipsis Beatricis que valeat et teneat de iure in qua confitebitur predictam dotem sibi solutam esse; hec omnia et singula faciet et observabit dictus Bacciameus nisi quantum remanserit parabola dicte Beatricis dando ei vel eius nuntio pro eo indutias quibus semel vel pluries datis predicta omnia in suo robore perseverent; Quod si ut dictum est dictus Bacciameus non fecerit et non observaverit aut si contra predicta vel aliquod eorum venerit vel fecerit sive ventum vel factum fuerit ullo modo penam dupli totius predicte dotis stipulationem promissam et dampnum et dispendium totum quod propterea haberetur et fieret suprascripto Iohanni agenti et stipulanti suprascripto modo per stipulationem conponere dare et resarcire promisit se suosque heredes et bona pro suprascriptis omnibus et singulis obbligando, et renuntiavit omni iuri sibi conpetenti et conpetituro contra predicta et quodlibet predictorum.

Actum Pisis in ecclesia Sancti Frediani presentibus domino Albitho de Stateris de domo Petri, domino Rainerio Bugla de Gualandis domino Becto Nicho de Lanfrancis, domino Filippo domini Clerici iudice, domino Iohanne Boncontis iudice et aliis pluribus testibus ad hec rogatis Dominice incarnationis anno millesimo trecentesimo octavo indictione quinta tertio Kalendas iulii.

Postea vero Dominice incarnationis anno millesimo trecente-

simo octavo indictione sexta quarto nonas octubris Bacciameus Lancia suprascriptam Beatricem in suam uxorem legiptimam et in eam pro sua uxore legiptima consentiendo eam volentem et in eum pro suo viro legiptimo consentiente duobus anulis aureis pro sua uxore legiptima coram me Iohanne notario et testibus infrascriptis desponsavit. Actum Pisis in via publica ante domum habitationis dicte Beatricis positam in capella sancti Donati iuxta Arnum, presentibus egregio domino comite Bonifatio de Donoratico, domino Albitho suprascripto domino Locto de Iaccolis domino Guidone de Vada iudice et domino Guiduccino Mascha iudice et aliis pluribus testibus ad hec rogatis.

Ego Iohannes filius quondam Iacobi Ildebrandi notarii imperiali auctoritate iudex ordinarius atque notarius predictis omnibus interfui et ea rogatus scripsi et in publicam formam redegi.

IL SENTIMENTO RELIGIOSO

E

IL PROBLEMA MORALE IN ITALIA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO CORRISPONDENTE

GIACOMO BARZELLOTTI

IL SENTIMENTO RELIGIOSO E IL PROBLEMA MORALE

IN ITALIA

Il mio collega nell' Università di Napoli professore Raffaele Mariano lesse all' Accademia di Scienze Morali e Politiche e pubblicò, nel 1892, nel volume XXIV degli Atti una sua Memoria intitolata: « *L' Italia cattolica è cristiana o pagana?* » (Pag. 107). In essa egli rispondeva al mio scritto intitolato « *Italia mistica e Italia pagana* », uscito l' anno innanzi nei fascicoli del 16 Giugno e del 1 Luglio della *Nuova Antologia*. Alle molte obiezioni, con cui egli combatteva l' opinione da me espressa sull' importante problema storico della *religiosità* degl' italiani e dell' efficacia esercitata su di essa e, quindi, sullo spirito e sul carattere del nostro popolo dal Papato e dalla Chiesa di Roma, io replicai in una *notizia letteraria* apparsa nella *Nuova Antologia* il 1° marzo del 1892. Della nostra polemica si occuparono allora varie Riviste italiane e straniere; tra queste, la *Revue Chré-*

tienne (1° Settembre 1891), la *Revue Suisse* (Luglio 1892), lo *Spectator* di Londra (21 Novembre 1891) (1).

Sopra uno dei punti principali del soggetto di questa polemica, che tocca l'efficacia dell'azione storica del Papato sulla religiosità e sul carattere morale degl'italiani, il Prof. Mariano è tornato di recente in un suo notevole articolo, intitolato: « *Italy and the Papacy* », che ha visto la luce il Gennaio di quest'anno nell'*International Journal of Ethics* di Filadelfia. In questo scritto, a cui nel fascicolo di Aprile della stessa Rivista ha risposto, con acerbità, a dir vero, poco cortese, Monsignore Satolli, delegato pontificio agli Stati Uniti, il Mariano accennando alla tesi da me sostenuta, dice: « avere io cercato di scuoprire nella degenerazione del Cattolicismo italiano un effetto non già del dominio papale, ma del carattere e dello spirito nazionale nostro, proveniente per derivazione atavistica dall'origine classica pagana del nostro popolo ». « La ragione e la storia invece », prose-

(1) Per le pagine che seguono, in cui io replico brevemente e per sommi capi solo ad alcune delle obiezioni mosse dal mio collega contro lo scritto pubblicato nell'*Antologia*, rimando i lettori a questo scritto, ove la materia è svolta più largamente. Tra coloro che in Italia hanno seguito con interesse la nostra polemica, ricorderò qui il Prof. Carlo Buratti, autore di un pregevole libro sulla *Religione e la morale scientifica*, distinto con menzione onorevole al concorso Ravizza nel 1893. Egli ha riportato più brani del mio lavoro, e se n'è servito, dice egli stesso, esponendo « la trasformazione subita dal Cristianesimo nei diversi paesi d'Europa e specialmente in Italia ».

gue il Mariano, « concordano nel provare che la causa capitale (*the chief cause*) della degenerazione dello spirito cristiano in Italia dev' essere cercata nella Chiesa papale, nella natura delle sue massime, dei suoi dommi, nel mal governo ch' essa ha fatto della coscienza popolare ».

Come si vede, il soggetto principale della nostra discussione cadeva nel 1891, come cade tuttora, su questo punto: sul giudizio assai diverso, che io e il mio collega diamo dell' indole e delle cause prevalenti di quell' adattamento storico che si è fatto, da secoli, tra il carattere religioso e morale della razza e del popolo, in mezzo a cui il Papato è sorto, e la qualità sociale, etica, civile degl' influssi che esso ha esercitato su questo popolo, interpetrandone, secondandone le tendenze, i costumi, gli abiti di mente ed i sentimenti, e, a un tempo, dirigendoli, improntandoli del proprio stampo. Io non negavo che il dominio, ormai da secoli incontrastato, dell' autorità di Roma sullo spirito degl' italiani abbia concorso ad attenuarvi il sentimento di una fede intima, qual' è quella delle nazioni del nord, e l' interesse per le cose della coscienza, e a dare nella loro religiosità un' eccessiva importanza alla parte esterna e rituale. Questo fatto nessuno può negarlo, sebbene sia pure innegabile che il prevalere sempre maggiore dell' esteriorità della fede e delle pratiche, delle forme immaginose e teatrali del culto sul sentimento e sull' interpetrazione spirituale del Cristianesimo è andato, nella vita del nostro popolo, procedendo insieme col suo scadere intellettuale, morale e civile negli ultimi tre secoli, e coll' allontanarsi di tutta la

tienne (1° Settembre 1891), la *Revue Suisse*
lo *Spectator* di Londra (21 Novembre
Sopra uno dei punti principali del
polemica, che tocca l' efficacia dell' a
pato sulla religiosità e sul caratte
il Prof. Mariano è tornato di re
articolo, intitolato: « *Italy and*
sto la luce il Gennaio di q
Journal of Ethics di Fila
nel fascicolo di Aprile d
con acerbità, a dir v
tolli, delegato pontif
cennando alla tesi
cercato di scuop
italiano un effe
carattere e d concepire
derivazione e del nostro po-
stro pop a tradizione politica del
a opera della nostra mente e
destino del nostro paese è stato an-
(1) parte non diverso da quello che ci appa-
pe ardiamo da altre parti la storia della nostra cul-
l l' onore, che le spetta, d' essere stata il veicolo,
per cui lungo il Rinascimento nelle forme dell' Umani-
smo lo spirito del pensiero e dell' arte pagana antica
passò agli altri paesi d' Europa, è stato pur troppo com-
pensato e oltrepassato dal danno che ha fatto alla nostra
letteratura, e massime alla nostra prosa, l' abuso dell' i-
mitazione dei modelli antichi. Del pari l' essere noi stati
nel centro dell' organismo morale e civile e del governo

cattolica , che potrebbe definirsi *una dilla-*
·ienz, l' avervi improntata, fino dai prin-
vo, la forma mentale latina e quasi
ti e della tradizione romana , l' aver
una continuazione dell' Impero di
ale , ci ha portati a introdurre
equilibrio delle forze della no-
'one, che, pur posando su di
poteva mai per ciò farne
ici e civili.

.ella *Letteratura in-*
cause principali che, per se-
italia dall' unità e da un durevole
« *la situation cosmopolite de son pape* »,
..uo così un' opinione del Machiavelli partecipata
dal più dei nostri scrittori civili. Roma cattolica è stata,
fin quasi dai suoi principii , ed è tuttora, una potenza,
ol. rechè spirituale, politica; ma i suoi procedimenti e i
suoi fini di governo non possono essere, non saranno mai
nazionali e italiani. Il destino storico che faceva di lei
un' istituzione d' origine e d' impronta genuinamente ita-
liana , che dal secolo decimoquinto in poi le dava una
parte centrale d' iniziativa e di protezione ispiratrice
delle nostre arti e di tutta la nostra cultura , ha avuto
questa conseguenza : di rendere inseparabile lo svolgi-
mento morale e civile della storia del Papato da quello
di tutta la vita italiana e dal suo progressivo alienarsi

dagli ideali e dal fondo del Cristianesimo, mentre poi volgeva questa *solidarietà* del nostro col genio tradizionale di Roma cattolica tutta a danno e a debolezza nostra, a continua occasione di divisioni interne e di conquiste straniere.

Perchè, accanto allo splendore della corte dei papi umanisti e dei papi mecenati del secolo XVII, risaltano, come ombre nel tetro quadro della nostra decadenza, tutte quelle cause storiche, le quali hanno conservato nelle nostre mani l'egemonia del Cattolicismo solo però a patto di escluderci quasi interamente dal moto di *secolarizzazione* del pensiero moderno, a cui la Riforma diede tanti impulsi. L'Umanismo col suo ritorno al Paganesimo — che da noi non ebbe, come ebbe tra i popoli germanici, il suo correttivo in un risveglio cristiano — *orientò* la nostra mente e la nostra cultura per una via divergente da quella fina *introspection* della coscienza morale umana, a cui Dante le aveva vòlte, e da cui il dramma e la lirica e la prosa inglese hanno attinto la loro profonda *modernità* di penetrazione psicologica. La riforma di Trento, della quale Roma fu l'anima, e quel moto di riscossa contro il Protestantismo, le cui vaste e audaci proporzioni storiche facevano tanto stupire il Macaulay, non potevano concepirsi e compiersi, in gran parte, da menti e da volontà italiane senza che lo sforzo necessario a rattenere e a comprimere il libero esame riuscisse, come di fatto riuscì tra noi, a strozzare il nuovo pensiero filosofico appena nascente. Lo stesso effetto che le minaccie dell'Inquisizione romana ebbero nella mente di Galileo, si può dire lo abbia risentito tutta la mente della nazio-

ne. Come in Galileo, prigioniero e abiurante, tacque il filosofo, e fu lasciato parlare solo il naturalista, così dopo il rogo del Bruno e la prigionia del Campanella noi non avemmo quasi più, tranne il Vico, che dei puri sperimentatori e degli eruditi. Le scienze morali furono soffocate dalla *cuffia del silenzio* della reazione romana. L' Italia non ebbe, si può dire, una filosofia moderna e sua, come non ha avuto ancora una prosa filosofica. Tutta la sua letteratura degli ultimi secoli si risente di questa mancanza di un pensiero vivo, originale, penetrante, di un pensiero veramente *moderno* ed umano.

II.

E su questo punto, nell' ammettere, cioè, che l'eccesso a cui giunge durante l' ultimo periodo della nostra cultura l' azione repressiva e autoritaria di Roma cattolica, sia stato fatale al pensiero e alla coscienza religiosa italiana, io mi accordo col professore Mariano. Ma, ripeto, non gli concedo che il processo storico di degenerazione morale di questa coscienza e il suo riavvicinarsi al Paganesimo derivino interamente o in massima parte dall'opera del Papato. Così non gli concederei che il venir meno della spontaneità e della vitalità del contenuto e delle forme dell' arte nei più tra i nostri prosatori dopo il Boccaccio debba attribuirsi, come a prima ed unica causa, al prevalere dell' Umanismo. Perchè questo fatto — così importante nella nostra letteratura che si può dire la domini tutta — viene dal fondo nativo dello spirito italiano, dalla piega originale, ch' esso, fin dal suo primo manifestarsi

nell' arte, portava in sè verso un ritorno al culto e all' imitazione dell' antico e del classico.

Lo stesso si dica della religiosità italiana. Essa, nella sua fisonomia originale, cioè nel modo in cui il nostro popolo ha sempre concepito e s' è rappresentato le cose del mondo morale e soprasensibile, riproduce i tratti essenziali alla coscienza religiosa dei popoli classici e specie a quella dei Latini. La quale, più che in una fede intima del credente nel mistero divino delle cose e della vita, consisteva in un complesso esterno di pratiche e di riti, espressione del legame sociale e della solidarietà del cittadino con la sua patria; era una *funzione* della vita pubblica, una consuetudine di legalità sacra.

E tale è stata, in sostanza, la religione come l' ha intesa e praticata la maggioranza degl' italiani di tutti i tempi, specie delle classi popolari. È stata sempre principalmente *una osservanza rituale* di ciò che costituisce la *legalità* nel codice dei precetti della Chiesa romana; ha dato e dà quindi, nel fatto, se non in massima, assai più valore di merito e di santificazione alle *opere* e al loro adempimento *in pubblico*, nella forma della sanzione sociale e per via del ministero del sacerdote, che non all' intimità dell' ispirazione personale della fede, che parla solo dal cuore e basta a sè stessa. Dell' intima spiritualità morale e mistica, ch' era nel fondo del Cristianesimo primitivo, nel suo concetto pessimistico della vita e del peccato, nelle sue aspettazioni di un regno di Dio, la coscienza religiosa latina e italiana si assimilò quel tanto che meno repugnava alle sue disposizioni e abitudini di mente ereditarie, al suo *atavismo classico*, che

la portava a concepire l' ideale della vita e della condotta in un'euritmia costante del pensiero e dei sentimenti, in un accordo con la natura e cogl'istinti sociali e in un'alta sodisfazione delle sue tendenze artistiche. Il Cristianesimo italiano è, fin da'suoi principii e anche nel Medio Evo, tutto penetrato da questo bisogno essenzialmente latino di cercare l'espressione più alta della fede ed il suo valore vero nell'unità sociale del consenso, nella forte disciplina autoritaria delle credenze sanzionate dalla Chiesa. Esso porta in sè una tendenza costante ad interpetrare l'intimo senso morale degli ideali evangelici in forme che ne temperino la primitiva misticità orientale e si prestino all' arte ; è, assai meno del Cristianesimo francese e di quello degli anglosassoni e dei tedeschi, mosso dagl' impulsi eccentrici dell' ispirazione individuale e delle eresie ribelli all' autorità di Roma. La mente religiosa italiana, di cui il Calvino diceva « *non potersi fidare* », ci apparisce, nella sua impronta storica dominante, più assai *cattolica* ed ecclesiastica che intimamente *cristiana*, nel senso attribuito con ragione a questo appellativo dalla Riforma, che interpetrò e rese l' intimo significato morale del Cristianesimo e il suo alto concetto della vita e del divino in un modo del tutto divergente dal nostro, e che le fu suggerito dagl'istinti religiosi delle razze germaniche, di cui essa era il risveglio.

III.

Cotesta divergenza si vede già e si lascia presentire in quella delle due opposte correnti, che nel Cristianesimo

medievale, anche sotto l' unità esteriore del sistema teologico della Scolastica, tendono, l' una, coi mistici e cogli eretici—francesi e teutoni in maggioranza,— l'altra, coi difensori del domma e delle decisioni della Chiesa — italiani in massima parte, da Anselmo a Tommaso d' Aquino,— tendono, dicevo, o a portare nelle credenze popolari e nella dottrina l' intimità d' iniziativa di una fede che ogni credente *deve rifare a sè stesso*, o a tener disciplinata la folla delle menti e delle anime in un potente consenso sotto l' autorità centrale di Roma. Non che anche l' Italia non conti i suoi eretici e i suoi mistici. Ma gli uni, o ebber sempre poco sèguito, o, se lo ebbero, ciò avvenne quando, come Arnaldo da Brescia, si fecero agitatori politici, e gli altri furono i meno mistici tra tutti i mistici, i più temperati e i più *umani* fra tutti gli asceti medievali. *L' uomo rappresentativo* di tutta la classe e del tipo mentale dei mistici e degli asceti italiani è Francesco d' Assisi, che fu un grande artista santo, che operò la sua riforma in pieno accordo con la Chiesa romana, che diede alla sua propaganda una viva impronta sociale di simpatia per le aspirazioni e per la vita morale delle classi popolari, che col suo profondo e poetico sentimento della natura impresse un impulso potente nella pittura italiana. Gli eccessi del misticismo degli *spirituali* francescani, che, per un momento, durante il secolo decimoterzo, parvero aver sèguito nelle plebi anche in Toscana e specie nell' Umbria, non trascinarono mai con sè la grande massa del popolo italiano. Col suo buon senso pratico, con quel suo sicuro intuito della realtà, che nell' istituzione dei Comuni lo avviò prima

di tutti gli altri popoli d' Europa verso le forme della vita moderna, l' italiano comprese che nello svolgimento storico del Cristianesimo l' indirizzo centrale della tradizione religiosa della Chiesa romana, uscito com' era da origini tutte latine, rappresentava qualcosa di più consentaneo all' indole sua e a quella di tutta la sua civiltà, che qualunque altro prodotto della sua cultura. Ecco perchè, non ostante gli errori e le colpe della Corte papale, il partito popolare nei più dei nostri Comuni e massime nel più glorioso e nel più italiano di tutti, a Firenze, fu guelfo. Gli italiani hanno sempre deplorato i mali che la ricchezza, l' abuso della potenza temporale e l' ambizione politica di tanti papi hanno portato alla religione e alla loro patria, e nessuna letteratura ha, come la nostra da Dante in poi, nei suoi più grandi scrittori tutto un coro di censure e di invettive satiriche contro i costumi degli ecclesiastici traligнanti dalla purezza e dalla povertà primitiva della vita evangelica. E tuttavia v' è quasi una tacita complicità che s' è fatta per secoli tra la storia della Chiesa romana e la coscienza religiosa e civile del nostro popolo, per cui il Papato deve la sua durata alle radici profonde che ha gettate in questa, all' averne saputo istintivamente secondare i bisogni e le tendenze, all' averla, in somma, saputa comprendere e governare in tutto, anche nei suoi difetti, anzi appunto coi suoi stessi difetti.

IV.

Il fatto della nostra storia religiosa è questo e non altro, e si può giudicare con severità, ma bisogna innanzi tutto comprenderlo e spiegarlo. Certo con lo spengersi di quel lievito spirituale di carità e di fede ardente, che per opera dei francescani aveva infuso una nuova vita nella Chiesa, col cedere, coll' adattarsi ch' essa fece sempre più nei due secoli successivi a tutto quanto restringeva via via l' idealità del pensiero e della coltura del nostro popolo in un culto esteriore e meccanico, in un' idolatria della pura forma, Roma dava mano a spingerci lungo il pendio fatale di quella elegante corruzione, per cui la nostra patria morì d'esaurimento morale nel colmo della sua fioritura artistica e letteraria. Ma l' opera del papato non rappresenta che un anello di questa catena di cause e di effetti; un anello che presuppone gli altri antecedenti, e massime il più importante di tutti: l'indirizzo storico e morale che il carattere nazionale della nostra coltura impresse in una istituzione che ne dipendeva. L'azione del pontificato resta così coinvolta in tutto il processo dello svolgimento storico di questa coltura, il quale è, io lo dissi, dal secolo decimoquarto in poi, un allontanamento progressivo dagl' ideali e dal fondo del Cristianesimo, una reviviscenza atavistica della tradizione e della sensualità pagana classica. La stessa necessità storica, che in ogni momento veramente decisivo per le sorti della nostra coltura letteraria ed artistica piegava l' azione iniziatrice o pro-

tettrice di Roma cattolica a secondare le tendenze del genio popolare italiano, fece entrare il Papato nel moto degli Umanisti, mettendolo in tal modo per una via del tutto divergente da quella direzione morale e religiosa, in cui già prima di Lutero i riformatori vollero ispirarsi al fondo del Cristianesimo primitivo.

Che una *riforma* in questo senso sarebbe stata impossibile tra noi per opera di qualche grande iniziativa uscita dall' anima del nostro popolo, lo mostra il fatto dell' essersi in esso esaurito quasi ogni intimo spirito di religiosità vera proprio nel momento in cui più si risvegliava nelle razze del nord e anche in Francia. Il popolo, che anche durante il Medio Evo era rimasto, dice il Burckhardt, semiantico, e tale era risorto nel secolo XIII, anticipando di due secoli, rispetto alle altre nazioni d' Europa, il *Rinascimento* della coltura classica, spende la sua ricca vitalità originale in una vegetazione precoce che lussureggia di forme mirabili vuotandosi però sempre più del suo contenuto morale ed umano. Questo contenuto alla coltura nascente degli anglosassoni, degli olandesi, dei tedeschi venne sopra tutto dall'*intimità* della fede che parla al cuore. A noi, alla religiosità latina e italiana non aveva mai abbondato. La Chiesa romana non poteva darcelo e ravvivarlo quand'era spento. Il Papato operò a Trento l' unica riforma religiosa e morale che allora era possibile, e che era consentanea alla tradizione e al processo storico della vita dei popoli latini especialmente del nostro. Nella sensualità e nella corruzione dei due ultimi secoli Roma è rimasta l' unica potenza spirituale e civile che ha accennato an-

cora a qualche grande idea, che ha mosso ancora qualche impulso di vita nella coscienza e nella coltura italiana (1).

V.

Queste ed altre considerazioni, qui da me accennate più che svolte, che io facevo nel mio scritto « *Italia mistica e Italia pagana* », miravano a tratteggiare alcune tra le linee di una psicologia storica del carattere nazionale italiano. L' intento di un tale studio rientra nel genere di quelli che sono tra i più conformi allo spirito dei nostri tempi. Io credo poi che a nessun popolo come al nostro corra oggi l'obbligo morale di rifare *sine ira et studio* l'esame della sua coscienza storica, a fine di trarre da una cognizione obbiettiva delle sue disposizioni ereditarie, dei suoi abiti di mente , delle sue forze e delle sue deficienze morali il senno sicuro che gli occorre per la soluzione dei problemi del presente e dell' avvenire. Mai essi apparvero così gravi e minacciosi come sono oggi nel momento che corre per la nostra vita nazionale; mai come oggi essi hanno fatto capo tutti a un solo problema dominante: a quello della direzione e della educazione morale del nostro popolo, nella quale l'azione del sentimento religioso e della Chiesa può avere ancora tanta parte.

(1) Basti citarne come prova di fatto il nascere della grande musica sacra per opera del Palestrina , che inventa e scrive fra gli splendori dei riti della Chiesa romana e del Papato.

Se non che quanto al determinare il valore, che la questione ecclesiastica romana ha oggi per noi nelle nostre relazioni col Papato, i criterii di governo delle classi dirigenti italiane finora sono stati sempre molto incerti , negativi ed inefficaci, se pure non si deve dire che son mancati affatto. Forse non c'è esempio nella storia di un altro moto politico, in cui, come nel nostro, la parte che se ne faceva iniziatrice e guida si sia mostrata altrettanto indifferente alle profonde conseguenze morali che ne potevano derivare nello spirito e nella vita di tutto un popolo, e così poco preparata a misurarle e a prevenirle ispirandosi a un'alta idealità di pensiero e di senno civile.

Dopo la morte del Cavour, il cui programma: « *libera Chiesa in libero Stato* », può dirsi, del resto, più un abile espediente di governo che un accenno alla possibile soluzione definitiva del grande problema delle nostre relazioni con Roma, tutta la politica ecclesiastica del nuovo Regno è stata vôlta a distruggere l'autorità temporale del Papato e a lasciarne combattere e diminuire sotto ogni forma l'autorità religiosa con mezzi rivoluzionari, mirando sempre a demolire senza mai un concetto alto e vero di ciò che si poteva e doveva fare per la morale e per l'educazione nazionale. Se se n' eccettui alcuni pochi dei nostri migliori uomini di stato, come il D' Azeglio, il Ricasoli, il Minghetti, e due o tre scrittori di valore, quali il Mamiani, il Vera, l'Jacini, il Bonghi, la grande maggioranza di coloro che hanno avuto parte nelle cose italiane non ha mostrato nella sua attitudine verso la Chiesa e verso il Papato che un solo pensiero: quello di *vivere in diem*, lasciando fare al tempo. Di ciò che sarebbe avve-

nuto nell'anima e nel costume di una nazione, della quale si lasciava smuovere dai suoi fondamenti tradizionali tutta la vita morale e religiosa, senza offrirle alcun nuovo sostegno da valere l'antico, i grandi *uomini pratici* del Parlamentarismo italiano hanno sempre rimesso la cura al domani.

L' impotenza dimostrata dalle nostre classi politiche e da *tutti* i partiti, che finora si sono succeduti al governo del paese, di fronte al problema del suo *durevole* assetto economico ed amministrativo, comincia ora ad apparire in piena luce anche a coloro che ne dubitavano. Ma accanto a questo fatto spicca sempre più evidente nelle nostre presenti difficoltà l' altro, a cui or' ora accennavo; ed è l'impotenza e il discredito, in cui cade o prima o poi per forza delle cose tutta una tradizione di governo, che, oltre al non sapere amministrare un grande paese, non ha alcuna presa sulla sua coscienza e sulla sua vita morale per non averne mai fatto suoi i più alti interessi ideali. Questo è ciò che avviene ora tra noi. Le masse popolari non sentono se non la mano fiscale del Governo che esige le tasse gravosissime o reprime qualche sommossa; non ne sentono mai il pensiero direttivo disciplinatore, che manca e non s'ispira ad alcun alto ideale. Ciò si osserva principalmente nell'istruzione popolare. Mentre da parecchi anni l'opera delle sette e dei nemici di ogni ordine civile, per mezzo di una stampa licenziosa e disonesta e delle associazioni sovversive, lasciate fare dal Governo, si diffonde nel popolo e lo tira a sè, la scuola gli dà una cultura che resta senza efficacia educativa e crea in molti animi bisogni e desiderii non soddisfatti e im-

pazienze e malcontento profondo. Oltre a ciò l'ordinamento dell'istruzione popolare in Italia è stato, fin dal principio del Regno, avviato male, perchè non si è mai provveduto alla posizione economica dei maestri e delle maestre elementari, in modo da assicurare loro quella decenza della vita materiale, che accresce rispetto all'educatore e lo fa attendere con animo sereno al suo nobile ufficio. Se si fosse spesa per le scuole la massima parte dei milioni che si sono profusi in vece in lavori pubblici spesso inutili, ma imposti al Governo da deputati intriganti per conservarsi il favore dei loro elettori, la cultura popolare da noi avrebbe almeno un fondamento su cui si potrebbe poi edificare qualcosa di solido.

Ciò che più le manca sotto l'aspetto educativo dovrebbe venirle come impulso di direzione dalla cultura delle classi più alte del paese e dall' insegnamento secondario e superiore. Ma questo tra noi, mentre non manca di uomini pari per ingegno e per studi eruditi e sperimentali ai migliori di ogni altra nazione, si risente esso pure del difetto di quell' alta idealità che è necessaria, diceva il Goethe, a rendere la scienza *vivificante*. In nessun altro paese le scienze morali e filosofiche, lo studio dei grandi problemi etici, pedagogici e religiosi, di tutto ciò, in somma, ch'è al di sopra del mondo della materia e degl' interessi della vita giornaliera, hanno così scarsi cultori come nel nostro; dove incontrano l'indifferenza e il sorriso sprezzante di quanti credono a torto — e sono moltissimi, specialmente tra i nostri naturalisti — che l'indirizzo positivo del pensiero moderno debba esser materialistico, ed esclu-

dere da sè come inutile e oziosa ogni meditazione degli ultimi problemi della coscienza.

Questo abito di mente scettico e antifilosofico, che riduce gli studi delle cose naturali a un gretto empirismo, e gli studi morali a un'erudizione arida e alla sola ricerca di materiali e di *dati* storici, è comune ai più tra coloro che in Italia sinora hanno avuto mano nelle riforme e nel governo dell'istruzione. Pochi tra di essi son riusciti a liberarsi del tutto dall'influenza dello spirito giacobino, settario ch'era il fondo della loro prima educazione intellettuale, da quella rettorica del pensiero, ch'era, mezzo secolo fa, ed è in gran parte tuttora, il peggiore di tutti i *vitia mentis* del partito liberale italiano così di destra come di sinistra, e lo ha tenuto sin qui lontano da ogni concetto di governo veramente educatore e rigeneratore della coscienza del nostro paese (1).

(1) Tra i pochissimi ministri dell'Istruzione pubblica *veramente serii*, che ha avuto l'Italia dal 1859 in poi, uno di quelli che per propositi generosi e per alti intenti ideali si è mostrato più degno di cotesto ufficio, è stato certo il Bonghi. Il quale, anche come scrittore e come pubblicista, merita questa lode: di non aver mai avuto paura di affrontare qualsiasi questione, qualsiasi problema anche a scapito della sua popolarità. Che dire invece di altri scrittori, che pure *vanno per la maggiore*, la cui carriera letteraria è stata ed è un continuo ed abile studio di sfuggire qualsiasi responsabilità anche intellettuale, e che — per non dire altro — non hanno mai nè saputo nè osato dedicare una sola pagina alla questione religiosa, esprimere appena un giudizio, un apprezzamento storico sul Cristianesimo? Sono troppo *abili* per farlo!

Di questa angustia e miseria di vedute di ordine morale si risentono nel nostro insegnamento universitario più in specie le Facoltà di Lettere e di Filosofia. Le quali dovrebbero diffondere intorno a sè nelle menti e negli animi dei giovani larghi impulsi d'iniziative ideali e di cultura superiore, e invece non riescono quasi ad altro che a fare degli eruditi, dei razzolatori di documenti, dei puri filologi e dei grammatici, sono poco più che una preparazione all' insegnamento liceale e ginnasiale.

VI.

In questa condizione di cose, in cui il problema morale s'impone sopra tutti gli altri, è obbligo di quanti lo guardano obiettivamente e sentono che la vita del nostro paese non ha forze da gettar via, tener conto delle parte d'azione sociale che in essa può ancora appartenere al sentimento religioso e, quindi, alla Chiesa. Io sono tra coloro i quali credono che l' avviamento più sicuro alla rigenerazione della coscienza popolare e della vita italiana non possa cercarsi fuori di un accordo tra lo spirito morale del Cristianesimo, in quella forma storica ch'esso ha preso presso i popoli cattolici latini, purificata però, elevata e allargata sempre più da un alto concetto razionale di tutti i doveri umani. Certo la Morale ha una base sua propria nella coscienza e nel sentimento dell'uomo sociale, e il suo progresso innegabile la porta a sciogliersi gradualmente *dalla lettera* del domma e della tradizione religiosa e a divenire uno tra i fattori più potenti del trasformarsi e del progredire di questa tradizione. Ma se

una morale del tutto indipendente da ogni forma religiosa *positiva* può *nel fatto* bastare a dirigere la condotta di *alcuni* uomini, è però assurdo, è indegno di menti pratiche il credere che, nelle condizioni storiche, in cui si trova oggi la coscienza dei popoli anche più progrediti e massime la coscienza degl'italiani, il pernio di tutta la sua azione morale possa mai avere un appoggio diverso od opposto a quello che le ha dato una tradizione religiosa così lunga e ancor viva e così compenetrata, com'è tra noi, con l'arte e con la cultura popolare.

Oltre a ciò, il Vangelo resta tuttora — lo ha detto anche il Goethe — quel che di più alto e di più progressivo ha prodotto la coscienza morale umana. Il suo precetto della carità e dell'amore può essere ancora più civilmente benefico nelle sue applicazioni di qualunque altro che fosse ispirato dal concetto scientifico della *lotta per l'esistenza*. E d'altra parte, tra le grandi forze vive della società cristiana l'unica che ancora resista allo spirito dissolvente della Critica è il Cattolicismo, che guadagna seguaci ogni giorno più in Europa e anche in America. Se ciò sia un bene od un male si potrà discutere sotto l'aspetto filosofico e storico; ma l'osservatore imparziale, il politico non partigiano deve innanzi tutto riconoscere che *questo è il fatto*. Il Cattolicismo e con esso il Papato sono anche tra noi, pure in mezzo all'indifferenza religiosa sempre crescente, una delle maggiori potenze morali e politiche con cui lo Stato ha da fare, e di cui deve tener più conto specialmente in vista di qualche cimento nazionale. Credere, come si crede da tanti in Italia, di poterne fare astrazione, di poter considerarla come una quantità da

trascurarsi nel calcolo delle probabilità dell'avvenire; non pensare quanto l'offenderla e il lasciarla diminuire sottragga di forza morale socialmente spendibile allo Stato che pur ne ha così poca; non vedere che il Papato per la sua stessa origine e per lo spirito del Vangelo è di per sè dentro alla questione sociale, mentre lo Stato borghese ne resta fuori; dimenticare tutto ciò, come da quasi trent'anni, si dimentica da noi in Italia da chi governa, non è da vero dar prova di senno politico.

La conseguenza di una tale tradizione di governo è stata, tra le altre, questa: che di quanto, negli ultimi decennii, veniva abbassando in casa e fuori il credito e la forza morale dello Stato italiano, di tanto è in vece cresciuto il Papato. E sono pochi mesi che, sotto l'impressione prodotta in Italia dall'insorgere delle plebi agrarie nei Comuni siciliani, la *Tribuna* di Roma, giornale tutt'altro che conservatore, si rivolgeva al clero chiedendogli perchè non facesse uso della sua autorità a contenere le masse e a ricondurle nell'ordine. Il clero, che sinora i politicanti italiani di tutti i partiti hanno messo da parte e chiamato nemico della patria, potrebbe stringersi nelle spalle e rispondere: signori, voi raccogliete ora quello che avete seminato.

Il rimedio, se pur c'è, potrebbe venire solo da una larga iniziativa morale, per cui lo Stato e le nostre classi dirigenti guardassero una buona volta al di là del giro angusto della politica parlamentare e settaria in quello della *vera* vita della nazione, e credessero dover loro non diminuirne, non avversarne alcuna tra le grandi forze morali, ma rispettarle e secondarle tutte nel loro ordinato svolgimento entro i limiti della legge. Certo sarebbe follia o

peggio anche solo l'ammettere possibile una restaurazione del potere temporale; come sarebbe un errore il credere che lo Stato potesse mai dar mano o favore a qualche nuovo moto religioso ostile a Roma cattolica. Ma tra la reazione, da un lato, e l'audacia di novità pericolose, dall'altro, resta pur sempre aperta una via, in cui l'iniziativa morale dello Stato e delle classi superiori nell'educazione popolare potrebbe svolgersi, dal canto suo, non alleata, ma nè anche ostile alla tradizione religiosa del Cristianesimo; rispettandone la parte migliore, ancora vitale e progressiva, dandole modo e libertà di serbarsi in armonia con l'esigenze della cultura moderna, e di derivare sempre più la sua efficacia sugli animi dal fondo morale e dallo spirito educatore e benefico del Vangelo.

IL RITORNO

DELLE

CHIESE CRISTIANE

ALL' UNITÀ CATTOLICA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

RAFFAELE MARIANO

SOMMARIO

IL RITORNO DELLE CHIESE CRISTIANE
ALL'UNITÀ CATTOLICA

I.

L' Enciclica *Praeclara gratulationis* del 20 giugno 1894.

Al novero dei problemi che agitano così fortemente l'esistenza nostra odierna, sin quasi, alcuni, a renderla angosciosa, è venuto di recente ad aggiungersene ancor uno. Vero è che, a differenza degli altri, il nuovo problema ha questo di proprio, che non vi è motivo di angustie, di timori e sgomento. Vi si offre, in vece, quale argomento di pace, qual promessa di un riposato, di un lieto avvenire. Ma, in compenso, assai più di qualsiasi problema, ha forza di addentrarsi nella più riposta vita dell'anima, mettendovi in moto sentimenti e convincimenti per l'uomo i più preziosi ed inviolabili. E, ad ogni modo, poichè obbliga a sollevarsi alla considerazione delle alte ragioni del Cristianesimo e della sua storia, ha, contrariamente a quel che forse può parere ad alcuni, natura trascendente la cerchia transitoria e fugace delle cose gior-

naliere e presenti. Il che spiega il vivo bisogno manifestatosi universalmente (benchè, di solito, più altrove che qui, da noi) di dibatterlo a fondo e scorgerlo da ogni lato.

Si tratta nientemeno di questo, di ricondurre di nuovo le Chiese cristiane, che vuol dire, da un lato, le ortodosse orientali, dall'altro, le protestanti evangeliche, sotto la supremazia del Pontefice Romano, a quella unità cattolica, dalla quale le prime, le Chiese orientali, cominciarono a separarsi già sin dal tempo di Fozio nell' 867 (quantunque lo scisma avesse toccato al compimento suo solo più tardi, l'anno 1054, per opera del Patriarca Michele Cerulario); e la quale poi le seconde, le Chiese evangeliche, spezzarono nel secolo XVI mercè la Riforma religiosa.

Dell' aver richiamati i pensieri degli uomini su codesto problema il merito va attribuito al Pontefice Leone XIII. Il quale con la Enciclica *Praeclara gratulationis* del 20 giugno 1894 (che qualcuno molto a proposito ha chiamata il suo testamento) (1), volgendosi a principi e popoli dell' universo, mostra quanto desiderabile, quanto benefica sia la ricostituzione dell' unità cattolica della Chiesa. Ed è un merito il suo, perchè il fondersi daccapo insieme di tutti i cristiani delle varie confessioni in una sola comunità universale, egli se lo raffigura come la chiave di volta per sciogliere tutte le questioni, tutte le difficoltà

(1) *Testamento*, s'intende, non nel senso giuridico comune di disposizioni circa ai proprii beni, ma nel senso di espressione dei proprii ultimi desiderii, in quanto Papa, e, si potrebbe dire, di manifestazione degli intenti supremi cui il Papato ha fisso lo sguardo.

sociali, e addirittura come il rimedio unico contro la soprastante rovina dell'ordine sociale. Forse a qualcuno potrebbe parere, che il mezzo sia poco adeguato all'arduo scopo. Ad altri potrebbe nascere il sospetto, che la proposta non sia, per avventura, tanto desiderabile nè in fondo così benefica come si crede. Ma sarebbe un mal garbo lo stare a scandagliare troppo sottilmente e a misurare la lode. Basta che di questo non si possa dubitare, ch'è altamente umano e cristiano il fine che ha mosso il Pontefice. E vi è poi il modo pieno di avvedimenti e di tatto con che è ito deprecando scismatici e eterodossi, e sforzandosi con la persuasione di guadagnarsene gli animi e convertirli alla sua idea. Nelle sue allocuzioni agli uni e agli altri non è più nulla che possa ferirli. Il suo linguaggio ha ora preso movenze concilianti ed ireniche. Pur troppo, lui, uomo, al pari di ogni altro, peccabile e fallibile, non tralascia di compararsi con Cristo Gesù e di dichiararsi vicario in terra di Dio onnipotente: comparazione e dichiarazione codeste, che, sentite propalare da secoli qui, in Italia, rendon ragione del come l'italiano sia diventato al mondo il popolo che più ride del Cristianesimo e della religione, e quasi quasi di Dio stesso, benchè poi creda ciecamente ai miracoli delle madonne e dei santi, ed abbia una maledetta paura, specie in sul trapasso finale dalla vita alla morte, dell'inferno e del diavolo (1). Ma, a parte ciò, non vi è fatto più ri-

(1) Dove, come contrapposto, ritorna alla mente la forte parola di Bismarck detta nel Parlamento dell'Impero germanico: *Wir Deutschen fürchten Gott, sonst nichts in der Welt* (noi tedeschi temiamo soltanto Iddio; e, del resto, niente al mondo non ci fa

corso al solito armamentario cui attinsero sempre i Sommi Gerarchi di Roma, ogni qual volta ebbero a discorrere di sè, discernendosi dai dissenzienti ed oppositori loro. Nel parlare agli scismatici orientali Leone XIII preferisce rammentare soltanto ciò che al Papato può raccostarli; e ne esalta la fede avita e la vetusta divina sapienza dei lor Dottori e dei loro grandi Concilii; e tace, del resto, dell'essersi le loro Chiese (nella generalità, s'intende, escluse quindi le eccezioni individuali che mai non mancano) dell'essersi, dico, parte pietrificate in un vieto e sterile formalismo teologico, che cerca poi ricattarsi precipitando di più in più in un ritualismo spettacoloso e cabalistico e in una goffa e rozza superstizione, parte accomodate a farsi ispiratrici di un fanatico e truce dispotismo ortodosso, pel quale si è visto in Russia un Alessandro III, calato ora giù nel sepolcro con rimpianto infinito, come un gran santo, lasciarsi andare contro stundisti (1), protestanti ed ebrei ad una persecuzione religiosa da disgradarne, fatta ragion dei tempi, quelli della revoca dell' Editto di Nantes, e addirittura quelli ancor più feroci dell' Impero Romano. Similmente, a riguardo

paura): parola non nuova, avendola già espressa uno che può essere considerato come un precursore del Grancancelliere, ERNESTO MAURIZIO ARNDT; la quale ha, veramente, a presupposto suo tutto quel processo di epurazione e di elevazione dell' idea e della coscienza cristiane che fu la Riforma religiosa.

(1) Col nome di *Stundisti* sono contrassegnati in Russia i dissidenti dall'ortodossia, inclinanti ad una intuizione evangelica del Cristianesimo, i quali si contano a milioni.

degli evangelici, non è più segno delle sconce calunnie messe su dai gesuiti e dai lor proseliti contro i Riformatori, e massimamente contro Lutero, stando alle quali la Riforma religiosa, un avvenimento storico di sì immensa portata, che inizia i tempi nuovi e la nuova cultura, e che non potè per certo compiersi senza l'intervento provvidenziale del volere divino, piglia sembianze di una colpevole aberrazione determinata da superbia ed orgoglio satanico e da foga di desiderii impuri e carnali. Su menzogne di tal fatta, che sarebbero perfide, se non fossero sciocche, Leone XIII ha avuto l' insigne buon senso di non fermarsi punto nè poco, e fuggevolmente si limita ad alludere ai rivolgimenti strani di tempi e di cose, e vuole che si ponga in oblio il passato, e si sorvoli sopra alle umane ragioni con animo bramoso soltanto di verità e di salute.

Tutti questi sono pregi innegabili. E, d'altra parte, neppure è da passare sotto silenzio che l'Enciclica papale risponde, per giunta, ad una aspirazione profonda e comune agli uomini di buona volontà, amanti della concordia e della pace sulla terra. L'immagine grandiosa e splendida di una Chiesa universale che, congiungendo nell' unità di fede la cristianità tutta quanta, ne componga come una sola ed unica famiglia, non può sugli animi ingenui e piamente credenti non esercitare attrattiva possente e pressochè irresistibile.

Se non che, nell'andamento della vita del mondo e delle società con le aspirazioni e coi desiderii, per generosi e sublimi che paiano, non sempre si accordano la realtà e la possibilità delle cose. Anche rispetto alla riunione delle

Chiese cristiane , fatta astrazione da ogni riguardo alle persone e alle lor propensioni e simpatie, occorre fissarsi sulla cosa in se stessa e indagare obiettivamente se e quanta probabilità di buona riuscita essa abbia , ovvero in quali resistenze e difficoltà sia destinata ad imbattersi.

II.

L' unità delle Chiese cristiane spiritualmente già esistente.

Innanzi tutto, a chiarir bene la questione e porla nei suoi termini esatti, è necessaria un'avvertenza preliminare. Dove il Papa mirasse a veder entrare le varie confessioni cristiane in una relazione non di semplice e vaga tolleranza, ma di buona intelligenza e, diciamo pure, di accordo reciproco fra loro, a vederle procedere insieme, dandosi la mano, in ispirito di carità , di fratellanza, di amore scambievole , nell' opera di diffusione nel mondo della conoscenza del Cristo e del suo Evangelo, e nella pratica edificazione in terra del Regno di Dio e della sua santa giustizia , niente potrebbe fare, che al pensiero di lui, o prima o poi, non arridesse felice il successo. Oramai, nessuno lo ignora, il momento storico, più che uno stato di lotta interna nel Cristianesimo fra gli opposti indirizzi che se ne disputano il campo, indica una lotta a tutta oltranza tra esso ed una mondanità per picciola parte scientificamente colta e per un'altra di gran lunga maggiore infarinata soltanto di cultura scientifica. La quale mondanità crede i risultati empirici e le ipotesi e le illazioni

della scienza della natura capaci e sufficienti ad essere base morale della vita; e, a far segno poi di sua libertà e forza di spirito, respinge il concetto cristiano e l' idea religiosa in generale, come alcunchè di superato e di superfluo, e quasi quasi come un morbo o una degradazione per chi li accetta e se ne lascia tuttora ispirare. Sicchè non la sorte dell'una o dell' altra delle comunità cristiane, ma la vita stessa del Cristianesimo e il suo avvenire e la sua influenza sono messi a grave rischio. E si tratta meno di offendere o difendere l'intuizione cattolica o la protestante, perdendosi così in dispute e letighii spesso vani, e più di avvisare ai mezzi meglio adatti alla protezione della fede e della morale cristiana, che i violenti del mondo vorrebbero atterrare. Tutto ciò significa, che si dev' essere assolutamente alieni dal negare la opportunità, anzi la necessità, di una Chiesa cristiana levantesi al sentimento e alla coscienza del suo essere una nell'unità di fede, di spirito e di opere.

Bisogna anzi andare anche più in là e riconoscere, che siffatta unità spirituale della Chiesa cristiana non è soltanto qualcosa di semplicemente agognato come un ideale trascendente e fumoso; ma è, in certa guisa e sino a un certo punto, un che di già esistente realmente. Sarebbe strano l'intendere l'affermazione del Cristo: « e vi sarà un sol gregge e un sol pastore » (*Giovanni*, X, 16) come un puro presagio vuoto di ogni contenuto immediato e presente, e rimandato, quanto alla sua effettuazione, ad un futuro lontano ed inopinabile. Così non è, di certo: il solo pastore, l'unico capo della Chiesa, è lui, il Cristo; e il gregge solo, la Chiesa una, sono tutti

quei che via via s'inducono e s'indurranno a vivere in lui; tutti quei che riponevano già allora, al tempo in cui il Cristo parlava, e che ripongono ora e riporranno in avvenire la lor fiducia e le loro speranze nella persona sua e nella virtù redentrice delle verità eterne delle quali egli è insieme il rivelatore e il mediatore. In altre parole, quella comunanza di spirito, di fede, di opere che nel nome del Cristo vive dispersa e diffusa fra i popoli della terra, è caratteristica bastevole a dar vita alla Chiesa una ed universale. I molti che usano raffigurarsela siffatta Chiesa come alcunchè di assolutamente *invisibile* e *ideale*, sbagliano; poichè essa, ripeto, è anche *visibile* e *reale*; vive, cioè, e si manifesta anche esteriormente, malgrado e attraverso la molteplicità e diversità delle confessioni. Certo, nè la Chiesa protestante-evangelica, nè la cattolico-romana, nè quale che sia altra comunità religiosa, per libero e spirituale che presuma di essere il *Credo* sul quale si adagia, è, da sola, integrazione perfetta della Chiesa di Cristo. La vera Chiesa cristiana sussiste, in vece, ovunque e solo là, ove il Cristo è presente ed immanente ed operoso in quanto Santo Spirito. Nella sostanza sua essa è appunto comunione nello Spirito Santo. E in tal senso l' antica parola: « Dove è lo Spirito, ivi è la Chiesa; e dove è la « Chiesa, ivi è lo Spirito » serba sempre intera la sua verità.

Se non che, l' unità ecclesiastica cui Leone XIII ha in vista, è di natura alquanto diversa; di natura meno spirituale e più empirica, più, direi quasi, palpabile e corpulenta. Egli intende il ritorno a quella unità retta dal Papa quale ebbe vita nei tempi in cui generalmente si ri-

peteva il *Roma locuta, causa finita est*, e le genti s'inchinavano facilmente all'autorità di chi in nome della Chiesa Romana si arrogava il diritto di rappresentare e in qualche modo d'impersonare la divinità essa stessa. E per quei tempi, e relativamente alle molto primitive condizioni della coscienza cristiana, bisognosa di tutela e di direzione, niuno contesta, che ci fossero delle buone ragioni per arrogarselo tal diritto; e, benchè ancora oggi molti si ostinano nel reputarlo una solenne quanto illegittima usurpazione, pure gli effetti son lì a smentirli. Ma, lasciando stare il passato e venendo al presente, il Papa, come già nel Medio Evo, con imperturbata persistenza sta fermo nell'affermare il suo primato di magistero sulla Chiesa universa assegnato dal Cristo ai Ponteflci Romani, malgrado delle sode e documentate denegazioni di un pensiero ch'è sceso più addentro nell'ideale cristiano, sviscerandone, al lume della storia e della ragione, l'intimo fondo. Egli continua tuttora a farsi forte della vecchia e ben nota interpetrazione gerarchica data dai Vescovi di Roma alle parole di Cristo in San Matteo (XVI, 18): « Tu sei Pie« tro, e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa », come se niente fosse stato, come se la critica storica più seria, più cautelata, e insino la più positiva, non l'avesse spoglia di ogni fondamento storico e di ogni consistenza religiosa (1). Per tanto ripugna a lui, che l'unità si voglia

(1) Dei critici cui qui si allude, basta citare il WEIZSAECKER, fra tutti il più probo e guardingo e misurato. Della interpretazione delle parole del Cristo io mi sono già occupato in più luoghi, negli studii, *Gli Evangelii Sinottici — Realtà o invenzione?* (Na-

pensarla come una semplice comunanza di dommi ed uno scambio di fratellevole carità. Ed in forma esplicita dice, che l' unione ei la intende e la vuole *vera e perfetta*, *unione nell' unità del regime*. Il che importa che essa, nel senso suo, dev' essere abdicazione da parte delle Chiese cristiane alla loro indipendenza, alla lor libertà nei modi, non di foggiarsi la verità cristiana (chè, quanto alle cose essenziali, questa è astrattamente la stessa per tutte), ma nei modi di comprenderla e di volerla esplicare ed applicare concretamente; e quindi sottomissione di tali Chiese al magistero teocratico dei successori di Pietro. L' Apostolo delle Genti (*Efesi*, IV, 13) con ingenua e classica semplicità aveva detto: « Incontriamoci tutti nell' unità della fede « e della cognizione del Figliuol di Dio ». Ciò al Papa non sodisfa, e pretende, che ci si abbia ad incontrare nella unità della fede nel primato divino del Pontefice Romano.

Ora, tale essendo l' unità vagheggiata da Leone XIII, la questione cangia fondamentalmente di carattere, e non è più qual era, semplice e schietta e solubile non solo, ma già in principio risoluta.

poli, 1893) e nella monografia *Le Origini del Papato* in *Nuova Antologia*, fascicolo del 15 Gennaio 1894. Vi ritorno poi sopra ancora una volta in un nuovo lavoro sulle *Origini del Cristianesimo*, e propriamente su *La Costituzione primitiva della Chiesa*, che vedrà prossimamente la luce.

III.

La riunione delle Chiese Orientali con la Occidentale.

Ed ecco pei primi gli Orientali con le loro Chiese molteplici, in massima parte Chiese nazionali, e le maggiori di esse, singolarmente la Russa, legate e quasi fuse con la vita e con gl' interessi dei popoli e degli Stati nel cui seno si son formate e vivono. Ci è qui possibilità di una unione?

Veramente, per essere le disposizioni religiose dell'Oriente poco note, e le sue relazioni e condizioni sociali e politiche in gran parte ancora in sul divenire e troppo frastagliate e confuse, darebbe prova di prosunzione chi volesse sentenziare in modo reciso e con asseveranza. E questo rende ragione dei molti dispareri, anzi del gran contrasto di vedute e giudizii al riguardo. Agli uni sembra una vera illusione il credere che si possa mai, ora o quando che sia, riuscire nell'intento. Altri, in vece, pensano, che alla Chiesa di Roma non mancano certi addentellati su cui appoggiare e gradatamente elevare il suo edifizio; che vi siano, per lo meno, alcuni dati per fondarvi su buone speranze. Fra questi ultimi merita di essere specialmente nominato un autore non sospetto, lo Harnack, che in sostegno della sua opinione arreca molti e sottili argomenti (1). Però a tutti i motivi favo-

(1) Il riprodurli qui non era possibile; epperò, chi voglia in-

revoli ne oppone uno contrario, la proclamazione formale della infallibilità papale; e, relativamente ad esso, si esprime così: « Non nello specifico genio natio del-
« le popolazioni greche e slave, non nell' antipatia onde
« sono indubbiamente animate a riguardo dell' Occiden-
« te, non nell' orgoglio degli ortodossi di possedere la
« Chiesa più antica, non nella immutabilità dello Stato
« russo; ma nel domma dell'infallibilità si annida il più
« forte ostacolo alla propaganda di Roma nell'Oriente, e
« ad una volta la più sicura guarentigia della indipen-
« denza delle Chiese Orientali ».

Ora io non so se lo Harnack, per dare il massimo rilievo possibile alla infallibilità, non abbia finito col disistimare o troppo attenuare le altre cagioni d'impedimento alla potenza di espansione della Chiesa Romana, togliendo loro importanza più del dovere. Non lo so; ma lo temo. Certo, i tentativi di riunione e le trattative all'uopo corse recentemente (1) tra il Vaticano ed alcuni Patriarchi dell' Oriente non sono un fatto nuovo e senza antecedenti. Rimontano, anzi, a più secoli addietro, tanto che si potrebbe risalire più in là dell'anno 1439, allorchè, a procacciare appunto la riunione delle due Chiese, si raccolse il Concilio di Firenze. Nè codesti antichi tentativi furono al tutto vani; mentre più comunità orientali, o almeno grosse frazioni di esse, si sono ricongiunte, com' è noto, con la Chiesa Romana; onde vi hanno le così dette Chiese

formarsene, vegga il suo scritto *Das Testament Leos XIII*, in *Preussische Jahrbücher*, fascicolo di Agosto 1894.

(1) Nei mesi di Ottobre e Novembre 1894.

unite dell'Oriente, la Slava, la Greca, l'Armena, la Siriaca e la Copta. Ma , da un altro lato , neppure è lecito nascondersi le repugnanze e l' avversione contro Roma da parte della Chiesa greca, e massimamente della russa, che è poi quella che crede di sè di essere la più larga non solo, ma la più forte incarnazione della vera fede ortodossa. E bisogna aggiungere , che non se le nasconde , codeste repugnanze ed avversione , neanche la stessa Curia romana; la quale, a giudicarne dalle notizie che in pubblico ne son trapelate, è tutt' altro che fiduciosa nei buoni risultati pratici e pronti delle conferenze ultimamente tenute, e, facendo di necessità virtù, è rassegnata a sperarli ed attenderli in un avvenire che niuno potrebbe dire quando avrà a spuntare.

Vero è che, ad affrettare l'avvenire e gli eventi, e a rassicurare e slavi e greci ed orientali tutti quanti, ed ingrazionirseli, la Chiesa di Roma fa del suo meglio. Mirando segnatamente alla Russia, protesta a tutt'andare delle sue intenzioni pure ed illibate, facendo strombazzare ai quattro venti, che l'unione ha scopo puramente religioso, destituito di ogni intento politico. E si studia poscia, come può, anche per vie men che lodevoli, di andar confortando le parole coi fatti. Così , ai cattolici polacchi soggetti all' Impero moscovita, non ha esitato già da un pezzo d' imporre, a più riprese, categorico il dovere di star contenti alle angherie , ai brutali trattamenti di cui son vittime , anche in cose che toccano la lor coscienza religiosa e l' esercizio del loro culto , e di rimanere ossequenti alle autorità costituite. Ed anche ora, in occasione della successione al trono del nuovo Imperatore Niccolò II, non ha messo

tempo in mezzo nell'ingiungere agli stessi Polacchi di fargli atto di sudditanza e prestargli in maniera solenne giuramento di fedeltà. In riguardo poi degli ortodossi in generale, il Papa, pur che gli si riconosca il primato, il potere assoluto di reggimento della Chiesa, qual capo unico dei fedeli, qual Vicario di Cristo, istituito dal Cristo stesso, s'è mostrato larghissimo nel promettere e pronto a qualunque transazione: il *Filioque* e gli altri dissensi dommatici minori (costituenti agli occhi degli Orientali altrettante eresie) passati sotto silenzio; l'autonomia e tutti i diritti e privilegii di ciascuna particolare chiesa rispettati; ai singoli patriarchi riconosciute e conservate le lor prerogative; mantenute intatte le costumanze rituali e le peculiarità tradizionali e disciplinari, fra le quali il diritto dei preti ortodossi di prender moglie. Insomma, concessioni nel campo della dottrina, della disciplina, dei riti tali e tante, che vien spontanea la domanda, se, per avventura, lo scopo della riunione non sia in fondo in fondo una vana apparenza, senza sostanza, una estensione nominale del potere papale. Perchè, quanto alla reale unità di reggimento della Chiesa, essa appare, veramente, quasi regola morta e sotterrata sotto il grave peso delle numerose eccezioni ed esenzioni. Dove ne siano messi fuori la lingua, la disciplina, la liturgia, le consuetudini e le tradizioni, i costumi e gli ordinamenti locali, non si vede più davvero che cosa del regime unico rimanga, e in che cosa esso possa consistere. Eppure vi ha moltissimi che di questa vana apparenza si lodano come di un grandissimo risultato religioso!

Ma, checchè sia di ciò, sembra difficile, ad ogni modo, che le assicurazioni e le condiscendenze del Papa abbian

forza di colmare, o anche solo di rimpicciolire l'abisso che separa l'Oriente cristiano dall'Occidente cattolico. Oltre le pretensioni di razza e le differenze nel passato e nello svolgimento storico, possono qui moltissimo motivi ed interessi ben altrimenti vivi e presenti che si riferiscono alla compattezza della vita dello Stato, e alla integrità della coscienza nazionale e in parte pure dell'essenza popolare. Niun dubbio, ha molto di vero l'osservazione fatta da un valoroso scrittore cattolico (1), che « la « libertà religiosa va mettendo profonde radici nella vita « morale e civile dei popoli, e che ogni dì più lo spi« rito moderno si ribella a questo principio, che uno debba « essere anglicano perchè è inglese, e un altro non possa « essere cattolico, perchè russo di nascita ». Se non che, altro è dire, che un individuo o più individui, inglesi o russi, siano oggi, pel progredito sentimento della libertà religiosa, interiormente disposti a decidersi senza grande difficoltà a farsi cattolici; ed altro il supporre, che con pari facilità possa diventare cattolica l'universalità del popolo inglese o russso. Ci è qui di mezzo un vero salto

(1) G. M. Semeria nell'articolo su *La Lettera Apostolica a principi e popoli del mondo*, in *Rivista Internazionale di Scienze sociali e discipline ausiliarie*, anno 1894. Al pari degli altri scritti del dotto e laborioso Barnabita, anche questo, come pensiero e come forma, ha un andamento suo proprio, serio ed insieme nuovo ed attraente, ricco di cose e di vedute originali e notevoli. Se non lasciassero però assai assai a ridire quei presupposti rigidamente gerarchici donde prende le mosse, e quelle conclusioni non meno gerarchiche cui fa capo!

mortale. Applicata alla universalità popolare, l'osservazione pecca di troppa astrattezza, siccome quella che trascura, e quasi calpesta, esigenze, in qualche parte forse locali ed anguste, ma concrete, e non tutte di natura passeggera e politica, come parrebbe, ma anche ideale e morale. Alla Russia, o alla Grecia stessa, non sarà mai indifferente l'avere il proprio principio cristiano incorporato in una Chiesa nazionale, la cui attività si rigiri nella cerchia medesima dello Stato, e il cui centro di gravità si appunti nella vita stessa popolare; ovvero in una comunanza religiosa che per molto o per poco se ne stacchi, e tragga dal di fuori, da un'autorità spirituale bensì, ma assoluta e straniera, le sue ispirazioni e un po' anche la sua regola di condotta, e spezzi così in qualche guisa l'uomo in due, minacciando a volte di porre in lui il cittadino e il credente l'un contro l'altro armati. La qual cosa è occorso vederla di tempo in tempo nei varii paesi cattolici, e si vede tutto giorno nella sciagurata Italia. A me non isfugge che, in grazia del comporsi delle grandi monadi nazionali col sussidio del principio di nazionalità (del quale, come di tante altre cose al mondo, accade di dire, che non è tutt'oro quel che luce), l' Europa è ripiombata a un tratto come in uno stato di natura, dove il diritto del più forte tende a prevalere. Sicchè ora gli Stati vi appaiono quasi immersi in un sospettoso egoismo carco di voglie e di avidità, a temperare e rintuzzare il quale potrebbero giungere assai acconci l' intuito e gl' influssi di un Cristianesimo cattolico che trascende i confini delle varie nazioni, e mira a fare astrazione dai limiti entro i quali queste vogliono tenersi rinchiuse. Però anche il Cri-

stianesimo, a sua volta, trasmoda ed eccede, dove con l' aspirazione alla patria celeste pretende, che il pensiero e l' amore e i doveri verso la patria terrestre debbano essere messi in non cale, o anche solo ricacciati indietro.

In verità, non sembra azzardata l' opinione, che i tentativi odierni di rimenare all' ovile occidentale e latino i cristiani scismatici, in quanto riferiti singolarmente ai cristiani ortodossi della Russia, hanno per ora piuttosto aria di un pestare acqua nel mortaio. A che giovano gli accordi diplomatici presi con qualche Patriarca bene intenzionato, proposto a comunità orientali poco numerose e, per giunta, già unite, e poi anche le costituzioni apostoliche per l'Oriente, e dall' Oriente non richieste, che il Papa si diletta di comporre in Vaticano e di mandare colà a diffondere; a che giovano, dico, queste cose, se la Russia sin qui fa orecchio di mercante?

Se ne togli le genti dominate da Costantinopoli, e probabilmente anche qualcuno dei piccoli Stati Balcanici, è difficile scorgere dov'altro la Chiesa di Roma possa fare breccia sicura. Massimamente i cristiani soggetti alla Sublime Porta, l' indipendenza ecclesiastica dei quali è una parola e niente altro, a sentirsi ringagliardire addentro la coscienza della propria forza numerica, del proprio valore morale e della ecumenicità delle loro Chiese, dovrebbero essere assai propensi e vogliosi di ricongiungersi con Roma. E d'altro lato, in Turchia, al Governo e al Sultano stessi non può realmente premere punto, che i sudditi cristiani si tengano scissi dalla Chiesa papale. Che questi continuino, come insino ad ora, ad essere scismatici, o che diventino cattolici, è per quelli proprio lo stesso: se non

ad essi apertamente ostili e ribelli, i sudditi cristiani son tutti alieni ed avversi alla loro fede, alla loro religiosità maomettana. E gli orrori recenti cui la soldatesca ottomana si è abbandonata in Armenia, si direbbero fatti apposta per dare una forte spinta alla realizzazione, entro i confini indicati, dei desiderii papali.

Del rimanente, ci si può per fortuna dispensare dall'indugiarsi a lungo sulle probabilità di maggiore o minor fortuna con i cristiani scismatici o ortodossi. Il fatto è, che il riprenderli, il riconquistarli solo in parte, ovvero tutti, non farebbe per la Chiesa cattolica gran differenza. Nell' una o nell' altra ipotesi nè la sua gloria nè la sua forza vi troverebbero motivo per accrescersene gran che, e sarebbe bene il caso del *Multiplicasti gentem, sed non multiplicasti laetitiam.* Che il fanatismo e l' immobilità delle Chiese orientali possano trasfondere nuove virtù e nuova vita nella Chiesa di Roma, lo creda chi può; ma ai più prudenti sembrerà preferibile, innanzi di crederlo, aspettare di vederlo. Una tutt' altra cosa sarebbe una unione con le Chiese evangeliche. L' ipotesi merita, per le sue conseguenze, di essere ponderata con ogni esattezza. Qui ci si può in un certo senso accordare con qualcuna delle conclusioni del Padre Semeria. Secondo lui, il giorno in che le razze germaniche rientrassero nel grembo della Chiesa cattolica, questa potrebbe allora assorgere a nuova potenza. Ed è vero: per la forte interiorità di quelle razze che verrebbe a rinfiancarla e sorreggerla, l'effetto immediato sull' idea cristiana, (per lo meno, si badi bene, nel primo momento), sembra che dovrebb'essere uno slancio, una effusione novella, per la quale tale idea potreb-

be espandersi più rapida pel mondo, e forse ricingerlo tutto da un capo all' altro.

IV.

Le condizioni del mondo e del Protestantismo.

Ci è quasi da non credere ai proprii occhi, a vedere la disinvolta risolutezza di Leone XIII nell' invitare i protestanti a rifarsi cattolici. Quattro secoli non sono per anco scorsi, dacchè Lutero a Vittenberga affisse alla porta della Chiesa del Castello le sue 95 tesi, pronunziando le celebri parole: *Ist 's Gottes Werk, so wird 's bestehen; ist 's Menschen Werk, so wird 's untergehen* (1); e già l' opera di lui avrebbe fatto miseramente naufragio, mostrandosi, in effetto e al tutto, umana e caduca? Ma, dove si guardi al mondo originatosi dalla Riforma religiosa, niente, in verità, lo addita scaduto ed esausto. Per prima cosa, è un mondo, numericamente, in continuo accrescimento, ed anche, rispetto al mondo cattolico, in una media proporzionale maggiore. Stando ai dati della statistica, i popoli protestanti nello stesso spazio di tempo crescono e si moltiplicano più rapidamente dei cattolici. A prenderlo poi tale quale è stato sin qui (chè di quel che sarà per essere in avvenire, non si può fare umanamente alcuna previsione); a prenderlo, dico, qual'è ed apparisce, malgrado dei suoi difetti e delle sue imperfezioni, inerenti

(1) *Se è opera voluta da Dio, durerà; se è, in vece, opera messa su dagli uomini, sparirà.*

ed inseparabili da tutto ciò che esiste, è sempre un mondo meraviglioso per la esuberante ricchezza delle sue potenze etiche e spirituali. Al paragone, il mondo del cattolicismo gli rimane sotto riguardi molteplici addietro, e a molta distanza. Non sono le nazioni cattoliche, ma le evangeliche che han preso l'egemonia nell'andamento della storia: l'han presa, e la tengono tuttora. Piaccia o no, le idee ispiratrici e direttive della cultura moderna vengono di lì, dai popoli della Riforma; e i cattolici, quasi tirati a rimorchio, o vi sottostanno o, tutt'al più, se ne appropriano i risultati. Tralascio di citare l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'America, perchè a pochi, e forse a nessuno, verrebbe in mente di contradirmi. Ma la Germania stessa, benchè lontana oramai dall'essere quella di un tempo, la grande e quasi unica elaboratrice di ogni più eletta idealità atta a riempire e sollevare la vita dell'anima e quella del pensiero, non ha smesso per questo di offrire di sè spettacolo stupendo.

In grazia del capitale di energie morali accumulate dalle passate generazioni di cui ancor dispone, essa sèguita ad essere uno dei più attivi focolari della scienza e del sapere, e a cooperare al raggiungimento degli alti fini umani e spirituali. E, ad ogni conto, nel campo della sua esistenza pratica e etica ha saputo con gran forza di volontà metter su uno Stato, che in nome della legge e del diritto, e soprattutto del dovere sociale, è un miracolo di disciplina e di ordine. In certi paesi impotenti per natia o acquisita inettitudine a costituirsi ordinatamente e dove la riottosa indisciplina e l'egoismo licenzioso sono caratteristiche prominenti, si suole schernire la Germania

pel suo spirito di caserma e pel suo manco di libertà. Sono discorsi di gente che vede la Germania attraverso le lenti di grossi pregiudizii e di frasi bell'e fatte, senza aver nella testa neppur una lontanissima idea di ciò che essa realmente sia e valga, e di quel che vi si pensi e vi si creda.

Allorchè si parla colà con uomini di non poca levatura, anzi con personaggi qualificati o, come usa dire, rappresentativi, si rimane a prima giunta stupiti per la tranquilla sicurezza con la quale si esprimono circa al presente e all'avvenire della patria loro, della quale dipingono la forte irremovibile compagine amministrativa e militare, tetragona all'infuriare di nembi e di tempeste. Lo stupore nasce da questo, che, abituatisi forse durante il periodo del gran moto nazionale a veder primeggiare la forza e, quel ch'è più, a vederne fluire splendidi e quasi portentosi effetti (1), i Tedeschi ora non sem-

(1) Alcuni affermano ed altri negano, che BISMARCK abbia mai detto: *Macht geht vor Recht* (che, secondo la massima francese universalmente conosciuta e ripetuta, suona *la force prime le droit*). Ad ogni modo, questo par sicuro, che il Bismarck si è sempre guardato di annunziare il contrario; che sia, cioè, il diritto che debba aver ragione della forza (*Recht geht vor Macht*). Anzi non solo non ha mai mostrato alcuna predilezione pel diritto, ma ha dato sempre a intendere, che per lui la forza è in fondo il diritto. Ora, si badi, per prima cosa codesto pensiero suo è fondamentalmente diverso da quello espresso dallo STEIN, al quale si è voluto a torto equipararlo: « Gli Stati » — disse lo Stein, e disse santamente — « gli Stati che non hanno la forza di difendere se stessi, cessano

brano più inclinati, come prima, ad accordare alle idee e ai principii morali intero il riconoscimento che loro si spetta, e a collocarli in quell' alto posto che lor si conviene. Ma poi, ripensandovi e guardandosi ben bene intorno, si scorge, che in effetto l'organizzazione dello Stato in Germania è fortissima; e non meno forti ed operosi vi sono gli individui; e sì l'uno che gli altri vi si muovono con innanzi alla mente fisso il pensiero del bene pubblico; e in tutti poi supremo e sovrano prevale l'interesse generale della comunanza socievole; ed in fine non meno radicato ed universale vi appare l' ossequio o, si dica pure, la subordinazione alla legge. Ed allora quella tranquilla sicurezza si comprende. Nè sembra interamente infondata la persuasione dei Tedeschi, dell'essere tutta la vita loro come improntata a grande religiosità, e dell' ispirarsi che essa fa concretamente ad una profonda intuizione etica e cristiana. E non reca neppur maraviglia, se insino le

« di essere Stati » (*Staaten welche nicht die Macht besitzen sich selbst zu schützen, hören auf, Staaten zu sein*). Qui la forza non è il diritto, ma lo segue, gli tien dietro, n'è il mezzo e l' istrumento naturale e indispensabile per affermarsi e realizzarsi. Ma inoltre, quando si dice che la forza è il diritto, non importa quali siano i risultati utili che, lasciandosi regolare da tal principio, nella pratica vicenda delle cose umane si possono ottenere, è certo, che da codeste cose appunto, e dal loro svolgimento e governo, è espulso ogni riguardo alla giustizia e alla verità, e vi è chiuso l'adito al loro afflato divino; mentre pure giustizia e verità devono essere l'aspirazione suprema degli uomini e delle società civili e cristiane.

mene stesse sovvertitrici di socialisti ed anarchici a loro non faccian paura; anzi molti di essi non si peritino di averle in conto di acconcio stimolante, che fuga la sonnolenza e tien desta la vita germanica, e l'eccita e l'agita del continuo, salvandola dal pericolo d'imputridire e perdersi in un epicureismo gaudente.

Oh! come va dunque? Questi dati non combaciano punto col tono dell' Enciclica papale. Alla luce loro sembra una grossa ingenuità, quasi quasi una stranezza, quel credere venuto il momento d'invitare gli evangelici a tornare, senz'altro, al cattolicismo papale. Che cosa ha potuto indurre Leone XIII, uomo, se altro mai, sagace ed accortissimo, a tenersi per abilitato a parlare ai protestanti nel mondo che ha fatto? Insomma, che cosa è accaduto di nuovo che valga a rivestire il linguaggio di lui di certa apparenza di opportunità, o almeno di plausibilità?

Ecco, è accaduto, innanzi tutto, questo, che nella cerchia del pensiero cristiano , specie dell' evangelico , sono iti via via sempre più consolidandosi, conformemente allo sviluppato sentimento della umana fratellanza e alla progredita mitezza dei tempi, il bisogno e il dovere della tolleranza religiosa. Ed insieme con codesto bisogno e dovere, e qual naturale consecuzione di essi, una larga corrente pacificatrice si è fatta strada nel mondo, per cui i più preferiscono mettere in rilievo e pregiare i lati pei quali le varie comunità ecclesiastiche più si accostano e toccano; anzichè quelli pei quali si allontanano e dividono. Non bisogna, per altro, lasciarsi sfuggire che tal risultato pratico ha pur avuto la sua preparazione teorica e ideale nel lavorio coscienzioso di ricerca e di critica della scienza sto-

rica. Grazie alle conclusioni cui essa è giunta, si è oggidì lontanissimi dai giudizii passionati e iracondi di un tempo, massimamente del tempo primiero in che la Riforma protestante, a propria giustificazione, considerava il Papa come l' Anticristo in carne ed ossa, o come il moltiforme animale dalle sette teste e dalle dieci corna dell' Apocalisse, ed inferociva contro il Papato e la Curia Romana con contumelie ed ingiurie atroci, non meno atroci però di quelle con le quali il Papa e la sua Curia la ricambiavano (1). Una osservazione più spregiudicata, più serena ed obiettiva nell' intimo della natura delle cose ha condotto ad un sostanziale cangiamento di criterii e di sentenze. Oltre la riabilitazione storica, per rispetto alle circostanze e relazioni dei tempi in che venne su al

(1) Quale esempio tipico basta ricordare gli epiteti di *basilisco, mostro, Maometto, Satana, diavolo sotto forma umana*, che il Legato papale ALEANDER si piaceva di appiccicare a Lutero. E pel Cardinale CAIETANO poi costui non era niente di meglio, che *la bestia teutonica dagli occhi profondi e dai concetti strani.* D' altra parte, si attribuisce a LUTERO, poichè fu andato a Roma ed ebbe visto da vicino a che vi fosse ridotto il Cristianesimo, il distico:

Venditur hic Christus, venduntur dogmata fidei;
At, ne vendar ego, perfida Roma, vale!

Ma chi volesse, del resto, formarsi un'idea adeguata della violenza di linguaggio al tempo della Riforma, dovrebbe far capo alle opere di ULRICO DI HUTTEN, alla sua *Trias Romana*, o ai suoi sanguinosi *Epigrammata de Statu Romano, ex Urbe missa.*

culmine della sua potenza, il Papato è stato riconcsciuto degno di un' altra legittimazione che non fosse tutta e solo transitoria e relativa. Non, certo, nelle sue escrescenze e nei suoi traviamenti, ma nel suo principio ideale è apparso come avente per sè alcunchè di duraturo e permanente, un certo nòcciolo resistente e indistruttibile di verità e di necessità. Il quale s'è visto consistere in quel suo saper custodire ed assicurare il concreto contenuto obiettivo dei fatti e delle verità divine del Cristianesimo.

Inoltre, alla maniera nuova di concepire nella teoria e nella pratica il principio onde il Papato è il rappresentante, è venuto ad aggiungersi, dandole grandissimo rincalzo, l'abolizione dal potere temporale. Nessun avvenimento storico ebbe forse mai maggiore efficacia di questo nel modificare, a riguardo del Papato, le opinioni e i giudizii del mondo. Checchè ne pensino cattolici ciechi e fanatici, la scomparsa del Temporale ha egregiamente servito a dare, in quest' ultimo quarto di secolo, risalto sempre più spiccato al potere spirituale. E, indubbiamente, di riconoscimento ancor più largo questo sarebbe circondato e sembrerebbe più accettevole e si farebbe capace di spandere intorno sempre più vistoso influsso morale, dove il Papa volesse o, non so, potesse staccarsi una volta per sempre dalle cupidige mondane, e rinunziare al brutto abito di ricorrere ad arti ed intrighi diplomatici, a scopo di dominazione terrena; e dove poi codesta risoluzione sua, oltre ad apparire ferma e terminativa, fosse anche manifestata con franca schiettezza. Chi, ad ogni modo, tenda l' orecchio al concerto encomiastico che, qui e là, con attitudine umilmente rimessa si va levando nel

campo delle Chiese evangeliche, crederà pressochè di sognare. Agli occhi di molti pastori protestanti il Papa, solo per essere stato contro sua voglia e forzatamente, affrancato dalle brighe e dalle basse cure del suo regno temporale, appare già in tutto e nel più intimo suo come rifatto e trasfigurato. E l'uno esalta Leone XIII qual Papa ammirevole, per aver ridato alla Chiesa qualcosa della sua antica vitalità, di quello spirito che sa distinguere le cose essenziali dalle accessorie (1); ed un altro, rincarando la dose, dice del pontificato di lui, che è il più nobile e degno, e addirittura il più meritevole che al Papa si attribuisca la suprema delle pretensioni sue, di essere in terra il Vicario di Cristo (2). Cose simili non si erano

(1) Vedi la *Revue Chrétienne* di Parigi, fascicolo del 1° Maggio 1894, pag. 387. Vi si parla del DÖLLINGER, di cui forse non tutti conoscono il motto fiero e serio: *Melius est ut scandalum oriatur, quam ut veritas relinquatur!* da lui opposto alle insistenze della Curia Romana, perchè ei si ritrasse delle sue dottrine vecchio-cattoliche. L'autore che scrive di lui, un buon uomo, di certo, ed assai ingenuo, è persuaso e vuol persuadere anche gli altri che, a differenza di Pio IX, Leone XIII non avrebbe mai, dopo il 1870, chiamato il Döllinger a fare *il sacrifizio dell'intelletto.* Beato lui che ha fede da muovere davvero le montagne!

(2) Lo CHAUNCY LANGDON, nel fascicolo dell'Ottobre 1894 dell'*International Journal of Ethics* di Filadelfia, dove gli è piaciuto interloquire nella polemica, a proposito del Papato nelle sue relazioni con l'Italia, svoltasi nei fascicoli di Gennaio, Aprile e Luglio dello stesso giornale tra me, l'ARCIVESCOVO SATOLLI, Legato del Papa negli Stati Uniti d'America, e il PROF. BARZELLOTTI. Però

sentite mai prima; ed un fatto che non ha niente di strano, ma che è pure molto notevole, è che indarno cercheresti sin qui nelle file dei cattolici qualcuno che pensi di doverne pagare i protestanti di buona moneta.

Ma alle ragioni addotte altre se ne sovrappongono di ben più grave portata. Qui sono da mettere in conto le difficili e sconvolte condizioni del mondo. Dappoichè una

dell' intervento dello Chauncy Langdon nella controversia non ci è, mi pare, molto a lodarsi. Prima, perchè, a stare alle cose ch'ei dice, abolito il potere temporale, ogni problema religioso in Italia sarebbe oramai risoluto, e religiosamente non ci sarebbe più altro nè di meglio a desiderare. E poi, perchè dà a pensare che io voglia imporre al mio paese il dovere di farsi protestante, vale a dire, di abbracciare il luteranismo o, non so, il calvinismo; laddove io mi son limitato sempre e solo a mostrargli quanto sia guasto il contenuto della sua vecchia coscienza cattolico-papale, e come urgente sia per esso un rinnovamento morale e religioso in senso veracemente cristiano ed evangelico. Niente di più chiaro e di più facilmente apprensibile del mio concetto, almeno mi sembra; onde il frantendermi, come fa lo Chauncy Langdon, è un volermi affibbiare una scioccheria che non mi appartiene. So bene, che la sciocchería non è nuova, per essere già stata da un pezzo inventata e divulgata qui, in Italia. Ma che da Washington debba venire a gettarmela daccapo in viso un membro ragguardevole della libera ed evangelica Chiesa Episcopale, e per di più un uomo che non da oggi nè da ieri dovrebbe alquanto conoscermi, sarà forse un segno dei tempi; ma non meno mi attesta, che il parlare a casaccio, menando colpi da orbo, non è solo dei paesi dove la coscienza è come atrofizzata e falsata; ma anche di quelli dove dovrebb'essere desta, illuminata e scrupolosa.

concezione meccanica, ispirantesi ad un determinismo ciecamente e fatalmente evolutivo, vi si è ita infiltrando negl' intelletti, scacciandone ogni idea di causalità e di finalità nell' universo e nella vita, la ragione, la libertà, la moralità nell' uomo han preso a barcollare, e niente più par che stia fermo, e tutte quante le cose, anche le più serie, anche quelle di cui l'umanità non può far di meno, senza retrogradare verso l'animalità e la bestialità, appaiono quasi avviate a precipitare nel nulla. Nonchè debba in fine e in realtà essere proprio così. Di epoche climateriche nelle quali è sembrato di stare in su l'orlo dell'estrema rovina, l' umanità ne ha viste parecchie: esse non sono nuove, nè possono durare eterne. Come altre volte, anche ora, d' un modo o d' un altro, forse attraversando un periodo di nuovo Terrore, l' umanità dovrà pure cavarsene fuori. Ma appunto il salvarsi, risanando, per quanto è possibile, dei suoi acciacchi, non è cosa da aspettare con le mani alla cintola, quasi manna piovente dal cielo, senza lavorarvi intorno, e senza rimettere su in onore delle operose forze morali, capaci di procacciare la desiata transizione. E poi basta, che gli acciacchi e i malanni siano effettivamente grossi e profondi, per intendere come i più, sgomenti e trepidi, siano tutti ansiosamente in cerca di un qualche principio di autorità che ristabilisca il turbato equilibrio, e si addimostrino prontissimi a gettarsi nelle braccia del primo che più sollecito e reciso prometta o faccia balenare la speranza di poter rendere al mondo daccapo la sua stabilità ed un andare ordinato.

Ora in condizioni siffatte nessuna maraviglia, che alla

mente, o alla immaginazione, o anche alla fantasia di sterminate moltitudini quale istrumento a ciò assai appropriato si offra il Papato, pel rappresentare che esso fa, come nessun' altra istituzione potrebbe arrogarsene il vanto, la più lunga e non mai interrotta tradizione dell' umanità e dell' universalismo cristiani, e ancora più pel suo essere principio sommo di conservazione. Infatti, attraverso il mutare dei secoli, e malgrado dell' imperversare di immani tempeste, esso ha saputo, almeno nella sua essenza costitutiva, rimanere eguale a se stesso, e serbare insieme, con rigidezza bensì dura ed oppressiva, ma non meno pure con stabile fermezza, le cose alla sua custodia affidate. La quale azione del Papato in passato, combinata con le presenti circostanze storiche e sociali e con le disposizioni morali ora prevalenti negli spiriti, sono motivi sufficienti perchè il domma dell' infallibilità personale del Papa, l'aver fatto, cioè, del volere e della parola papale la personificazione della parola e del volere di Dio e del Cristo, quantunque in formidabile contrasto con la ragione umana e con la divina, lungi di scuotere, avesse rafforzato l' edifizio della Chiesa papale. Più l' autorità del Papa è stata sollevata alla massima potenza sua, sostituendola ad ogni altro organismo ecclesiastico che potesse esser tenuto quale involucro tutelare della verità divina, o qual cooperatore nel dichiararla e fissarla; e più l' immensa tratta della mondanità paurosa ne ha preso argomento per sentirsi addentro riconfortata, ed accogliervi fiducia tanto più sicura e tranquilla.

E intanto, a riscontro di codesta forza della Chiesa papale, sta la fiacchezza della Chiesa protestante: fiac-

chezza parte insita nel suo principio, parte acquisita e, con l' andare, cresciuta per lo svolgimento di mano in mano più eccessivo ed unilaterale di cotal principio.

È un torto grave il non riconoscere che il principio del protestantismo è in fondo quello medesimo cui il Cristianesimo s' appunta: la fede riconcentrata nella intimità della coscienza, e la giustificazione dell' uomo innanzi a Dio cercata direttamente, non per mediatori umani nè per opere esteriori, ma per fede e per una conversione interiore del cuore e del volere. Con che per ogni singolo individuo, a compiere il processo religioso, si fa luogo al dovere di conoscere la verità (non importa come, non importa se con l' intelletto o col sentimento), d' internarsi in essa e, in qualche modo, di affermarla e sanzionarla. Se non è lui, l' individuo, che con la sua libera attività subiettiva si appropria la verità divina, sì da sentirla e portarla in sè come un che di suo, e quindi come un che di attuoso e di efficace, vita cristiana vera non si forma e non vi è. Questa è essenzialmente vita di spirito, cui procedimenti estrinseci e pratiche sensibili e meccaniche non bastano ad accendere. Il più proprio dalla Riforma protestante è di aver rimessa in luce codesta esigenza evangelica dell' attiva partecipazione del soggetto credente al fatto religioso. E dell' averla praticamente realizzata, statuendo quello ch' è stato chiamato il libero esame individuale, bisogna sapernele grado e lodarla.

Se non che, nel bollore della vittoria, contenti dell'affermata libertà dell' anima cristiana, non si badò troppo allo sdrucciolo cui con quella affermazione si apriva l'adito. Non già che s' avesse a ripigliare con una mano, quel che

s' era concesso con l'altra. All'essenza del protestantismo il libero esame aderisce così fortemente che il rinnegarlo sarebbe per esso equivalso, ed equivarrebbe tuttora, all'annientamento di se stesso. Ma dal sopprimerla la libertà al circondarla delle determinazioni necessarie, perchè non esorbitasse nè s'avviasse, come di consueto accade, ad invertirsi in licenza, in una libertà liberticida, ci era una gran bella differenza.

Evidentemente, se la libertà subiettiva è essenziale al credente, a gran pezza più essenziale gli è la verità obiettiva. La parola del Cristo è questa (*Giovanni* VIII, 32): « Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi »; parola, come ogni altra sua, divinamente ispirata. Per esser liberi ci vuole adunque sopra di ogni cosa la verità: nella verità ci è e ci può essere libertà: fuori ci è il nulla. La destinazione propria della verità religiosa di doversi fare personale e soggettiva, non implica che in sè non sia e non debba essere impersonale ed obiettiva. La sua esistenza e la sua legittimità non possono dipendere dal buon volere degli individui singoli. Abbandonata ai modi di sentire, alle vedute e tendenze degli atomi individuali, la verità religiosa svapora e si dilegua. Ridotta ad essere la verità mia o la tua, non è più la verità. Per darsi agl' individui, come qualcosa che loro si appartiene, come una cosa loro, deve essere e rimanere superiore agl' individui e indipendente da essi. E, del resto, anche l'ufflzio suo di dover, fra l'altro, servire di legame fra gli uomini, e di essere gran forza sociale e serbatoio d'idealità e moralità popolari, dice chiaramente, che, non importa sotto qual forma o per qual mezzo, il contenuto suo debba valere universalmente

Le quali cose importano, che, a fianco e al di sopra della libertà, ci dev' essere la verità e la sua tradizione ed un' autorità che incarni l' una e l' altra; ci dev' essere un qualche istituto organico deputato a serbare e mantenere il possesso, foss' anco evolutivo e progressivo, della verità religiosa.

Allorchè si parla di autorità, non è mica detto, che a ciò sia necessario un Papa infallibile. E, d' altra parte, sarebbe fuori di luogo l' invocare qui la massima di Tertulliano: *Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit*; o l' altra di Cipriano: *Non est consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum.* Tali massime ben si lasciano opporre ad una tradizione morta e formale, che vuole esclusi o soppressi la ricerca della verità e il lavorio della ragione; ma non è lecito riferirle ad una tradizione viva e spirituale, che tien d'occhio la verità ch'è base alla fede, e vuole che si mantenga e perenni. A meno che il Cristianesimo non debba esser messo allo sbaraglio, l'unico, ma assoluto postulato per una Chiesa cristiana quale che siasi è, che quelle eterne parole di spirito che emanano dal Cristo, e poi anche quelle verità che, come una derivazione di esse, nello scambio dei pensieri e nel moto della vita cristiana sono ite via via rivelandosi alla coscienza religiosa collettiva, siano improntate di un carattere consistente che le renda per tutti riconosciute e riconoscibili. E a ciò basta e soperchia la tradizione viva ed universale della Chiesa, manifestantesi nella sua rappresentanza organica. Il *quod semper, ubique, ab omnibus creditum*, indicato da Vincenzo Lirinense qual criterio per fissare la tradizione vera, è dottrina antica, ma non

perciò sfatata. Su questa base di una divina verità obiettiva risalente sino al Cristo e agli Apostoli, ed accertata e custodita dall' Episcopato raccolto a Concilio , si resse la vita della Chiesa cristiana nei primi secoli. Nè essenzialmente diversa è la base .sulla quale tuttora si reggono le Chiese Orientali.

Di quest'ordine di concetti i primi Riformatori non si diedero un conto preciso. Essi credettero di aver provveduto a tutto, additando la Bibbia. Nel concetto loro, la verità religiosa trova la guarentigia sua nella Sacra Scrittura. Questa è la fonte donde attingere la regola della verità e la norma della vita. E nella Bibbia è pure la pietra di paragone per decidere, se la maniera in che la parola di Dio viene annunziata , sia la vera, la veracemente salutare. Quando gl'insegnamenti di una Chiesa sono conformi alla Scrittura, si può esser certi, che essi contengono la vera e propria parola di Dio; che in essi la parola di Dio, attraverso la vicenda dei secoli, pur rinnovandosi sempre daccapo, è stata, nondimeno, serbata e trasmessa nella sua purezza ed integrità.

E, da un altro canto, i Riformatori e con essi poi, via via , tutti gli aderenti alla fede evangelica aggiungono , che la Sacra Scrittura, senza e fuori dello spirito, diventa una lettera che uccide. Il riguardarne quindi la parola qual pura lettera estrinseca ed immobile, è errore incomportabile con l' essenza dell' Evangelo. Per tanto la parola scritturale non è da scompagnare mai dall' azione dello spirito. Essa va scrutata nel suo spirito e mediante lo spirito. Solo, insieme accoppiati, lo spirito e la parola scritturale possono, rinfiancandosi reciprocamente, dispie-

gare l'efficacia, ch'è stata loro divinamente assegnata. La parola porge allo spirito il suo fondamento reale, ed insieme con esso la capacità di manifestarsi e farsi operoso; e, a sua volta, lo spirito scopre nella parola il suo vero valore e la sua forza. Nell'essere la Chiesa cattolico-papale diventata un istituto intento appunto al mantenimento empirico, esteriore, legale della lettera, senza più sentire il bisogno di ridestare e purificare del continuo la vita interiore, assorgendo alle esigenze spirituali che dalla Sacra Scrittura scaturiscono, si annida, a giudizio della teologia protestante, il motivo della inadeguazione di quella Chiesa al pensiero cristiano, e della sua impotenza ad integrare la vera Chiesa del Cristo.

Ora, non ci è dubbio, tutto questo suona astrattamente assai bene. Ma non ci vuole grande sforzo per accorgersi, come praticamente, da questo lato appunto dal quale la Chiesa evangelica crede di essere di tanto superiore alla cattolico-papale, ed in effetto lo è, fosse stato, nondimeno, lasciato aperto un ampio varco a deviamenti ed eccessi.

Certo, senza la Scrittura, senza il Nuovo Testamento, non ci è più Cristianesimo. Segnatamente i Santi Evangelii sono il fondamento del tutto, tolto il quale tutto casca per terra. E si può e si deve altresì ammettere, che in codesti documenti bisogna leggere con occhio profondo. Chi voglia scrutarne e comprenderne il senso spirituale, non può respingere l'azione dello spirito, e neppure ricacciarla indietro e in seconda linea. Ma, se principio unico e supremo pareva che dovesse essere la libertà (e in fondo e in realtà non ne era stato messo su alcun altro), il processo che n'è seguito, avrebbe potuto senza difficoltà,

tanto era ineluttabile, prevedersi anticipatamente. Nel fatto è avvenuto, massimamente in Germania, che la libertà di esame, nell' esercizio del suo diritto, s' è spinto così oltre da quasi soppiantare la Bibbia, pretendendo surrogarvi la ragione individuale, e minacciando di fare man bassa sul tesoro delle divine verità obiettive che in quella si contengono, e che sono essenziali al Cristianesimo. Poichè la parola della Bibbia come tale, per esser lettera che uccide, non può valere, e conviene attingere allo spirito, niente poteva fare che alcuni non trovassero al tutto naturale l'ergersi d' un tratto allo spirito, e cogliere direttamente il nócciolo della cosa. E doveva quindi parere possibile di fare totalmente astrazione dal fondo storico-teologico del Cristianesimo, dal complesso delle sue determinate dottrine, formulate dall' autorità rappresentativa della Chiesa, quale espressione del consentire collettivo dei fedeli, o, ch' è lo stesso, del muoversi e svolgersi della coscienza e della vita cristiane e dei lor bisogni. In altre parole, doveva parere possibile il considerarle tali dottrine, nè più nè meno, qual pesante inutile strascico, o quale ingombro ed impedimento nocivo alla libera espansione ed azione dello spirito.

E così, di cosa in cosa, si è arrivati, lo ripeto, in Germania, sino allo Strauss e, affatto di recente, sino allo Harnack. Lo Strauss con le sue negazioni ha fatto tutto il suo per consumare sin nel midollo ogni succhio e vigore della intuizione cristiana, immergendosi in una concezione ch' è uno strano miscuglio di fantasticherie metafisiche e di sogni cosmogonici, vero e proprio Gnosticismo redivivo, che spiana la via a quello non meno ni-

chilistico in riguardo del Cristianesimo, ma insieme [illegible] sticamente pessimistico dello Hartmam. E lo Harnack, [illegible] chè con intendimenti diversi, anzi opposti a quelli de[illegible] Strauss, si è levato antesignano di un movimento rivolto [illegible] smantellare prima e poscia ad abbattere il *Simbolo Apostolico;* e con ciò, senza volerlo, ha dato al Cristianesimo [illegible] massima spinta perchè scendesse al grado di alcunchè [illegible] affatto soggettivo e personale, di una maniera di pensare [illegible] di sentire individuale, quasi prodotto di questi o di quegli: sicchè, in fine, nessun fedele potrebbe più dire con certezza che cosa esso sia, e a che cosa egli debba credere.

In sostanza, l'aver bensì fondata la libertà, ma il non averla saputa disposare con l'autorità: questo il gran lato debole e vulnerabile della Riforma. Dato tal peccato originario, gli effetti cui si è accennato, non potevano mancare. Il rimettersene, sulle ali agili della libertà, nell'azione e nell'intima efficienza dello spirito, doveva presto addimostrarsi come la via a capo della quale la Chiesa di Cristo e con essa il Cristianesimo avrebbero avuto a volatilizzarsi. E gl'impeti focosi di un criticismo troppo arrogante e pretensioso, eccessivamente condiscendente e prono verso una ricerca teologica, che spesso con la religione non ha niente a che fare, e disdegna e tiene a vile i bisogni della coscienza credente: impeti cosiffatti, dico, i quali vorrebbero sospingere ora le comunità evangeliche a far getto [illegible] regola [illegible] e a dover [illegible]
[illegible]

S' intende da sè, che le tendenze centrifughe inerenti al principio esclusivo della libertà, dovessero in generale essere cagione di scissure e divisioni, e perciò stesso di molto sperpero di energia nella vita della Chiesa evangelica germanica. Ma non si deve neppure nascondere, che parecchi peculiari fenomeni di natura sociale assai deplorevoli, pur legandosi e condizionandosi l'un l'altro, derivano tutti di lì, da quell' unica scaturigine. Pel suo frantumarsi ogni giorno più, è naturale, che la Chiesa evangelica scapitasse nella estimazione degli altri e di se stessa ; e che agli occhi dello Stato germanico finisse col non più apparire forza compatta sufficiente per farvi su assegnamento, e trovarvi all'occorrenza un valido sostegno morale. Quindi al tempo del *Kulturkampf*, di una impresa si ardimentosa, fu visto lo Stato impegnarvisi non in nome di un più alto e più puro ideale cristiano, nè appoggiandosi a quella Chiesa che n'era la rappresentante legittima; ma in nome semplicemente del suo diritto politico, della sua potenza e della sua forza materiale. Le quali cose volle che avessero a primeggiare su tutto e su tutti; onde non il cattolicismo soltanto, ma lo stesso protestantismo dovesse cedere ad esse e sottomettervisi. Ma poscia, allorchè le armi politiche si chiarirono spuntate e infruttuose, e la inettitudine dello Stato a lottare da solo con fortuna contro una religione si fu manifestata intera, e bisognò riporre la spada nel fodero, l' umiliazione e lo smacco non colpirono veramente il poter politico soltanto. Forse nessuno s' è mai fermato ad osservare che a Canossa andarono non già il Cancelliere di ferro e lo Stato germanico , ma tutta quanta la Chiesa evangelica e il protestantismo, la scarsa e flacca

coesione loro non potendo non rifluire su quei primi, e non riverberarsi nel lor contegno e nelle loro risoluzioni. In fine, la stessa poca consistenza intima del protestantismo spiega, come i governanti tedeschi, benchè protestanti, di mano in mano abbiano concepito maggiori simpatie pel cattolicismo papale e gli facciano gli occhi dolci, e gli si mostrino assai larghi di riguardi e propensi a favori e preferenze. Nè codesti governanti sono in tutto senza scusa. Si può comprendere, come assai spesso siano costretti a domandarsi, che cosa valga e a che cosa possa socialmente servire una Chiesa, che, in cambio di raccogliere insieme le moltitudini e di tenerle, per quanto è possibile, legate e forti nello stesso pensiero, sparpaglia e sgretola e sminuzzola col suo infinito discettare e questionare, e par che di tal suo lavorio e delle sue conseguenze esiziali non sia contenta mai.

V.

Impossibilità che le Chiese evangeliche si rifacciano cattoliche.

Ma sul fondamento dei fatti indicati è forse legittima l'illazione, che i protestanti dovrebbero ora essere disposti a rifarsi cattolici?

La circostanza qui culminante e determinante, che, al di là e al di sopra di ogni particolare subordinato, non bisogna mai perder di vista, è questa: cattolicismo papale e protestantismo non si staccarono già per vani puntigli, nè si stanno ora separati per malintesi intor-

no a cose di picciola o secondaria importanza. Li divide, in vece, tutto un complesso sistema d' intuizioni e di credenze, abbraccianti la totalità intera dell' esistenza; sicchè dell' uomo, delle sue facoltà e dei suoi bisogni, e delle forme molteplici di loro esplicamento, non ne rimane fuori niente. Ci sono innanzi tutto le peculiarità e le differenze non nel *Credo*, per lo meno, non negli articoli di fede essenziali, ma nei concetti e nelle dottrine circa ai modi d' intendere il Cristianesimo e di organizzarlo e farlo funzionare nel mondo. E qual spontanea poi ed immancabile conseguenza, ed insieme quale applicazione nella cerchia della realtà sociale di codesti elementi concettuali e dottrinali, ci è quell' ambiente proprio spirituale e morale che il protestantismo s' è formato; ci è, voglio dire, quella sua propria cultura intellettuale, artistica, scientifica, filosofica, quella sua maniera peculiare di pensare e di considerare le cose, e di concepire la vita, e di viverla. Anche alla più calda e focosa immaginazione dovrebbe, penso io, venir meno il coraggio di raffigurarsi il protestantismo come deciso a rinunziare a questo suo specifico mondo religioso e morale, per cacciarsi di nuovo e rinserrarsi entro gl' inciampi e le limitazioni e i travisamenti cui il cattolicismo papale con la religiosità e moralità, quali le predica e pratica, ha assoggettato la verità cristiana e la vita umana e sociale.

Dove cade in acconcio il ripetere, che codesto mondo è tuttora vegeto e rigoglioso, e sotto riguardi non pochi assai più sano che non quello del cattolicismo. Vero è che si hanno gli orecchi pieni del noverare indefesso i sin-

goli passi innanzi che il cattolicismo va, qui e là, facendo nel campo del protestantismo, dei quali massima e segnalata prova sarebbero i casi di protestanti convertiti. Ma questo delle conversioni è argomento da lasciare da banda, per essere ad un tempo fallace ed ingannevole. Fallace, perchè al numero dei protestanti convertiti al cattolicismo bisognerebbe contrapporre quello dei cattolici che passano al protestantismo; e si vedrebbe allora, che le quantità, per lo meno, si pareggiano. Ingannevole poi, perchè per alquanti rinnegati, più o meno, ci s'induce facilmente a pensare, che il cattolicismo vale più e meglio del protestantismo; che la Chiesa papale, anzi, è la vera incarnazione dell' ideale cristiano. Il fatto delle conversioni dipende da troppo varie e riposte cagioni individuali perchè possa far luogo ad una determinazione razionale, ed aprire l'adito ad alcuna induzione sul carattere e sull' intimo valore delle due Chiese. Anche qui una parola divina: *Ex fructibus eorum, cognoscetis eos* (*Matteo*, VII, 17 e 20), ci soccorre, per ammonirci, che gli effetti generati dal cattolicismo e dal protestantismo sono la stregua cui solo, misurandone lo spirito e le virtù, si può e si deve giudicarli.

Ora da questo punto di veduta è troppo naturale, che l' uomo protestante, per essere stato richiamato e ricollocato sopra se stesso, e costretto a fare assegnamento, nel processo di sua riconciliazione con Dio, sulle proprie forze, sull' energia della sua fede e del suo volere, quella e questo sorretti soltanto dalla verità e dalla grazia divina; è troppo naturale, dico, che dovesse finire col differenziarsi sostanzialmente dall' uomo cattolico. Si devono

bensi concedere le trepidanze e i rimorsi e i dubbii e le ansie angosciose, alle quali è esposta l'anima che lotta e si tormenta per sollevarsi a Dio ed unirsi con lui e sentirlo lì, vivo e parlante, nel suo profondo. E non meno, per contrario, bisogna convenire, che sono assai comodi il riposo e la tranquillità onde si gode l'anima cattolica, che la sua conciliazione ed unione con Dio, quasi cose bell'e fatte, aspetta e riceve dalla Chiesa senza sforzi nè lotte. E qui è forse la suprema ragione delle conversioni di protestanti al cattolicismo. Se non che, in ciò appunto si annida la radice di quella forte vita dell'anima e di quella più alta coscienza del suo valore e della sua potenza morale cui aderge il protestante, e cui il cattolico difficilmente saprà attinger mai. Di qui discende, che, paragonando il vigore della interiorità presso i popoli della Riforma con quello presso alcuni dei popoli latini e cattolici, non sono, di certo, questi ultimi che hanno il di sopra. E di qui discende pure, che, oltre che nel campo della religione, ai primi si spetta la palma anche in tutti gli altri campi della operosità pratica e sociale e dell'attività spirituale e scientifica.

Generalmente si dimentica che l'America del Nord, il vero Mondo Nuovo, così giovanilmente baldo e fiducioso e riboccante di vita e di forza, è un prodotto della coscienza evangelica. E dovrebb'essere universalmente risaputo quanta religiosità gli Americani scaldino in cuore, e di che tessitura compatta siano le loro Chiese, e quale efficacia sociale dispieghi la prima, e di quanta autorità dispongano le seconde; e come poi in ciò la vita privata e la pubblica cerchino e trovino il lor fondamento più

intimo. Il che, suppergiù, si applica anche all' Inghilterra. Anche della sua maravigliosa possanza, che l' ha messa in grado di crearsi un impero sulla cui superficie il sole davvero non tramonta giammai, e per cui stende ogni dove, in ogni più remota regione della terra, gl'influssi suoi, accade dire, che essa si poggia essenzialmente su di un libero pensiero religioso e cristiano e su di una forte e seria adorazione di Dio. E son queste cose che, spirando negli animi un potente afflato dall'alto, comunicano loro un impulso vigoroso, e li suscitano e sospingono ad un' azione storica che non ha l' uguale.

Ma, e la Germania? Non additano forse le condizioni religiose della Germania uno stato di disfacimento e di dissoluzione della coscienza protestante?

Ebbene, dove fosse proprio così, sarebbe logicamente infondato l' inferire dalla Germania alla coscienza protestante in generale: l' umanità, e non la sola Germania, può integrare tutta quanta, in ogni suo aspetto, la coscienza evangelica. Ma realmente non è così. Nel rispetto stesso peculiare della Germania neppure è lecito parlare di disfacimento e di dissoluzione. So bene, che in Italia quasi non si apre più la bocca se non per annunziarci, che i tedeschi son riusciti ad uno spaventoso razionalismo che ha finito col distruggere tutto il contenuto della fede. Ma è storia vecchia oramai, buona solo a rimettere in mente l'argutissimo motto di Goethe: « ci ha tanti echi a questo mondo, e così poche voci! » (1).

(1) Peccato che anche il BONGHI e il PADRE SEMERIA che pensano insino troppo, abbiano voluto in ciò accoppiarsi con coloro

Che certi procedimenti di un ipercriticismo furibondo portino in sè prominente lo stimolo a rarefare, ad esaurire il contenuto positivo del Cristianesimo: questo s'è detto. Similmente, non capita ora la prima volta di avvertire, che dalla lotta per l'Apostolico (*der Kampf um das Apostolicum*, secondo il nome che ha oramai preso) ci è da pigliare una buona e valida occasione per ribadire le vecchie accuse e rinfocolare le apprensioni e i timori. Niente di più facile e di più fondato quanto il mostrare, che, tolto via dalle comunità evangeliche il simbolo di fede comune, niuno in fine potrebbe più discernere in che propriamente il Cristianesimo consista. Ma è pur segno di molta angustia di mente il rifiutarsi di tener conto di più cose, che mostrano come anche nelle apprensioni e nei timori occorra di non esagerare.

Anche a volerlo supporre come già addirittura atomizzato, il protestantismo germanico ha avuto, ad ogni

che, usi a non pensare, ripetono pappagallescamente quel che han sentito dall'ultimo venuto! Ma è vero pure che, se così a volte non succedesse, il *Quandoque bonus*, con quel che segue, sarebbe una scipitaggine senza senso. Del resto, lo stesso LEONE XIII ritiene, che, disperando di ogni accordo fra loro nelle dottrine, i protestanti abbian dovuto oramai acconciarsi alla sola unione fraterna nella carità. Già anche una unione di tal fatta non sarebbe poca cosa nè spregevole. Però il Papa è stato male informato. Quei che gli han fornito delle nuove circa alla Germania, gli han taciuto che, come or ora si vedrà, fra i protestanti anche la più intrinseca e profonda unione nella fede e nelle verità del Cristianesimo non è venuta meno.

modo, il pregio imperituro di aver deposto in ciascun singolo atomo un lievito inesauribile di potenzialità religiosa. Per questa lor forte complessione si è visto gli atomi individuali, giusto nel tempo in che gli elementi dissolventi parevano dovessero finire col prendere il di sopra, levarsi alla riscossa. Massimamente nella missione all' interno si è manifestata larga e profonda l' efficacia riparatrice e ricostruttiva dell' attività, direi quasi, universale dei singoli. Perchè all' opera della missione concorrono non i pastori, non gli uomini di Chiesa soltanto, ma uomini dediti ai più diversi ufficii e appartenenti a tutte le classi, dalle più colte e ricche alle più modeste. I quali con la parola convinta e edificante vanno rinfiammando negli sviati la fede; e con gli aiuti e i soccorsi ai miseri e agli affannati avviano gli aspri contrasti e le scabre difficoltà sociali alla migliore delle soluzioni possibili. A scorgere tanta attività fervida, amorosa, persistente, che mai non si stanca e va al fondo delle cose, a riscontro col lasciare andare e con l' indolenza di noi italiani, per esempio, ci è da sentirsi salire il rossore sino agli occhi.

D' altronde, colà, in Germania, l' indifferenza religiosa è quasi l' eccezione; e la regola, in vece, è l' interesse, per lo meno, il rispetto e l' attaccamento alla religione e alle alte idealità cui essa avviva; un rispetto e un attaccamento pronti a destarsi e a farsi valere, quando e dove meno si aspetterebbe. Un solo fatto, forse generalmente ignoto, ma rilevantissimo, n' è prova lampante. Insino le turbe operaie, prese alla pania delle utopie socialistiche, non se la son sentita di scristianizzarsi. Gli apostoli del

socialismo avevano bensì imposto ad esse, qual simbolica dimostrazione iniziale della lor conversione alla nuova dottrina, una professione solenne di ateismo, mercè l'uscita in massa dalla Chiesa. Ma il comando rischiò di lasciare gli apostoli senza le turbe; epperò fu d'uopo affrettarsi a dichiarare la religione cosa privata, attinente al foro interiore, e quindi in facoltà di ogni singolo il regolarla a sua posta.

E neppure è vero, che la libertà di esame abbia mandato a fondo ogni cosa. Non c'è bisogno di nascondere, che allo Strauss sia piaciuto di credere che il risultato terminativo della critica storica intorno al Cristianesimo sia stato l'aver condotto a compimento, spingendolo alle sue ultime conclusioni, l'indirizzo da lui prefissole, la negazione, cioè, la dissoluzione dalle fondamenta della fede cristiana. E non c'è bisogno di nasconderlo, perchè la realtà smentisce la vana millanteria. Malgrado delle grandi esorbitanze e attraverso i molti erramenti, le conclusioni della critica storica in Germania, chi le abbracci nel lor complesso e le colga nel lor carattere più prominente e prevalente, sono indubbiamente affermative. Ritornando via via sui proprii trascorsi, la critica se n'è corretta, e ha chiuso essa stessa le ferite che aveva aperte. Quei fra i rappresentanti suoi che han saputo e voluto affrontare con animo libero e senza preconcetti il grave argomento, han tutti finito col riconoscere e confermare le basi indefettibili e l'assolutezza della fede e delle verità positive cristiane.

Ma il fatto è poi che dalla dissoluzione atomistica si è qui al tutto lontani. Si guarda di solito, perchè più ap-

pariscenti e rumorosi, agli agitamenti di uno spericolato razionalismo e alle manifestazioni selvagge della gente irreligiosa ed incredula; e non si bada allo strato vistoso di tranquillo, ma compatto spirito cristiano e di fede obiettiva e positiva, che vi si tien salda nel mezzo. Eppure, l' esistenza di codesto strato è cosa che salta agli occhi. Lo compongono tutti i credenti rigorosi nelle verità della Bibbia; quelli, ai quali, quasi per dileggio, si dà titolo di *ortodossi* o *conservativi*; mentre di titoli siffatti essi hanno in realtà diritto di gloriarsi. Avvegnachè tali cristiani rigidamente credenti siano gli unici, che alla rilassatezza morale e alle piaghe sociali, e in generale ai tristi effetti provenuti nell' ultimo mezzo secolo dalla negazione e dalla tiepidità religiosa invadenti, hanno contrapposto l' azione purificante e restauratrice di una Chiesa operosa nella interiorità delle anime e nella esteriorità della vita (1). Onde essi costituiscono una gran forza di resistenza contro gli assalti e i tentativi di disgregamento della comunità ecclesiastica, e ad una volta di conservazione dell' organismo dommatico. Di che il migliore degli argomenti è quella

(1) Dei quali meriti è stato giusto e largo estimatore uno storico insigne, il Treitschke. Benchè di tendenze schiettamente liberali, pure, mettendosi al di sopra di ogni veduta partigiana, egli nel V vol. della sua *Deutsche Geschichte*, recentemente apparso, (Leipzig, bei Hirzel) riconosce, che *alles wirksame Leben der Kirche, im Verlauf des letzten halben Jahrhunderts, von der Thätigkeit der strengen Schriftgläubigen ausgegangen sei. Sie allein waren es die vor gefüllten Gotteshäusern predigten; sie allein die die Verschmachteten labten und die Elenden trösteten.*

lotta medesima pel Simbolo Apostolico, che più par fatta per contradirvi.

Già quegli stesso che l'ha mossa, lo Harnack, è spirito così profondamente religioso e cristiano, da quasi rasentare il misticismo (1); benchè, duole doverlo presto sog-

(1) A lui, allo HARNACK, sembrerà strano di vedersi avvicinato, in quanto uomo religioso, al misticismo. Non mi sono ignote le definizioni e determinazioni ch' ei porge di codesta tendenza religiosa. Secondo lui, essa si apparterrebbe esclusivamente al cattolicismo, e sarebbe quindi interamente estranea alla fede evangelica. La pietà mistica — egli dice —, anche la più intima, non rifugge dal culto degl'idoli, da mezzi, cioè, e segni e oggetti di adorazione esteriori e sensibili che valgano a nudrirla e sostenerla. La evangelica, al contrario, non ha per sè e non brama che la certezza dell'anima. Epperò un protestante che non sappia che questa è la roccia cui deve tenersi aggrappato, e che vuol essere mistico e non si fa cattolico, vuol dire, che non ha alcuna coscienza chiara di quel che sia la fede evangelica. (Vedi il suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III Band, Freiburg, 1890, pagg. 374 e segg.). Ma anche qui non è possibile accordarsi con lui. Il misticismo è indirizzo spirituale che non è più proprio del cattolicismo di quel che sia del protestantismo. Esso vien su dalle profondità di una speciale conformazione psicologica, e presuppone bisogni ed inclinazioni interiori di carattere universale. Come tale non è forma di religiosità specifica e caratteristica di questa o quella confessione cristiana, e neppure del Cristianesimo in particolare. Si manifesta bensì nel campo della religione in generale e, più o meno, in tutte le sue forme storiche: gli è un po' come il monachismo, che molti reputano erroneamente un prodotto affatto spontaneo del Cristianesimo. Il fatto che vi siano stati mistici, specie nel Medio

giungere, è difficile, che il suo insegnamento e i suoi libri (contrariamente forse a quel che egli agognerebbe, anzi con la sua grande anima piena di fede certamente agogna) sian seme che rechi frutto benefico al Cristianesimo e alla religiosità nel suo paese. Uomo maravigliosamente dotto, ma con abiti e tendenze d' intelletto esclusivamente storiche ed erudite, che non lasciano spazio alcuno per un pensare organico e speculativo , egli ha il torto di prendere in un senso troppo, non so se dire, ri-

Evo, che non abbiano saputo staccarsi da motivi ed oggetti sensibili di devozione, nè nella lor maniera di adorazione si siano emancipati in tutto dal concorso di mediatori esterni, santi o madonne che siano, non basta a mutare quello ch'è il proprio tratto fondamentale e costitutivo del misticismo. Nell'essenza sua l'indirizzo mistico si fa vivo ogni qual volta l' anima credente vuol rifugiarsi e riconcentrarsi tutta e solo nel suo Dio, e pensa che il vivere quasi in commercio continuo col suo principio divino ed assoluto non possa essere effetto che di una sua intima potenzialità soggettiva. Onde rigetta il concorso di aiuti e sussidii che possano venirle dalla mediazione di una Chiesa, dalla fede, cioè, in dommi o dottrine obiettive, e dal sentirsi parte di una comunanza religiosa tenuta insieme dall'azione determinata di un comune e santo Spirito. Sicchè l' inclinazione a porre al di sopra di ogni altra cosa quel non so che di recondito e di misterioso che ci è nell'*Io* e nel sentimento subiettivo di ogni singolo: questo il proprio dato caratteristico della religiosità mistica. E non è quindi escluso che il misticismo si concilii col protestantismo. E neppure è escluso che si combini assai bene con altre tendenze e bisogni intellettuali che pur paiono di stargli contro: per esempio , il bisogno critico e lo storico.

gido o estrinseco l' ufficio suo. In quanto storico, è portato fallacemente a credere che solo al fatto empirico, al fatto brutale, si spetti di esser creduto e stimato come realtà e verità storica. Onde impone a se stesso, fra l'altro, il dovere di toglier credito e rispetto a tutti quei dati costitutivi il Simbolo Apostolico che non riflettono in sè alcun fatto materialmente successo, e sono iti componendosi come lo spontaneo prodotto storico del bisogno della fede cristiana di avere per sè un insieme organico di dottrine, un complesso di credenze dommaticamente formulate. E così, per una logica necessità, è costretto a ridurre la professione di fede ad un articolo solo, a quello della persona del Cristo; ed anche di un Cristo, in quanto semplice fatto naturale, in quanto individuo nato, vissuto, crocifisso, morto e seppellito, e neppure resuscitato; al più al più, in quanto persona venuta al mondo, come un maestro di morale, a predicare agli uomini, qual massimo dovere, l'amore di Dio e l'amore del prossimo. E non s'accorge che, stremato di tutti quegli elementi che fanno di esso la più comprensiva e la più vera rivelazione di Dio nel campo della coscienza religiosa, il Cristianesimo è degradato, è decapitato: non è più una relazione nuova dell' uomo con Dio ed una più profonda concezione del mondo e della vita, e non può più rispondere ai supremi e più tormentosi problemi dell' anima (1).

(1) Il mio dotto collega ALESSANDRO CHIAPPELLI mi osservava un giorno che lo HARNACK in fondo è logico, benchè si possa, d'altra banda, lamentare che dalla sua logica fluiscano effetti pernicios pel mondo della religiosità praticamente sussistente. Poichè è la

Ma, checchè sia dello Harnack, non appena in Germania fu potuto intravvedere, dove, preso il dirizzone, si sarebbe andati a parare, vi è stata come una vera e propria sollevazione generale. E n'è seguito un dibattito nudrito e vivacissimo, per cui si è reso a un tratto manifesto qual fibra gagliarda e pugnace abbia ancora per sè questo protestantismo germanico, e di quali energiche vibrazioni sia tuttora capace. E nel campo dottrinale è parso evidente, che la professione di fede apostolica è alle Chiese evangeliche non quel vecchio arnese irruginito e ormai in-

fede nel Cristo il fondamento del tutto, lo Harnack, obbedendo ad una logica rigorosa, vuole che la cosa prima ed ultima cui si debba far capo, non siano il *Simbolo Apostolico* e le sue parti componenti (un mero prodotto storico codesto, cui per di più è stato via via aggiunto e mutato. — Vedi il suo opuscolo *Das Apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht*, *nebst einem Nachwort*, Berlin, 1892); ma la persona stessa del Cristo e il suo pensiero e le sue parole. Se non che, a me siffatta logica par quella del quattro e quattro fanno otto, logica semplice e buona pei comuni negozii ed interessi della vita, non la logica della religione, che è alcunchè di più complesso, e richiede che si abbia riguardo a più cose, specie dagli uomini che alla religione ci tengono ed intendono di promuoverla. Le parole del Cristo sono bensì il fondamento del Cristianesimo; ma non lo integrano tutto. Al di là delle parole vi è la loro verità, il loro spirito. E dello spirito il Cristo disse, che verrebbe dopo di lui per guidare in ogni verità; anzi, che lo manderebbe egli stesso, poichè se ne sarebbe andato (Giovanni, capitoli XIV e XV). Che cosa è codesto spirito di verità, codesto Paraclito, che scruta, determina, fissa il senso profondo delle verità annunziate dal Cristo? Secondo lo Harnack, non sarebbe niente.

servibile, che sembra allo Harnack e ai seguaci suoi, ma sì legame obiettivo che insieme le congiunge; ed è, ad una volta, alle coscienze individuali dei singoli credenti mezzo per consentire e per sentirsi unite in una divina verità universale con tutta la comunanza cristiana. E nella pratica poi il risultato concreto è stato, che nel Sinodo generale per la Chiesa evangelica nel Regno di Prussia' raunatosi straordinariamente (nel novembre 1894) a Berlino, per decidere appunto sull' ordinamento rituale del servizio divino, il partito pel quale la professione degli essenziali articoli di fede cristiana dev' essere momento

Per lui il lavorio spirituale è opera affatto storica ed umana. La Chiesa, al contrario, e con buona ragione, ritiene che l' essersi manifestato nel seno suo storicamente, l'esservisi rivelato via via nel tempo, non toglie che tale spirito sia cosa vera, santa, divina, almeno sino al punto e nella misura in che fa adergere alla chiara luce della coscienza quelle verità obiettive che l' Evangelo in sè contiene allo stato virtuale e, a dir così, latente. Si dice che unico dovere del cristiano è di riporre fede nell'Evagnelo. E sarebbe, certo, anticristiano il dire l'opposto. Ma, e che forse la divinità del Cristo, l'Incarnazione di Dio, la Trinità, non sono nell'Evangelo? Non si lasciano esse forse derivare dalle intime visceri dell' Evangelo? Questi dommi, questi articoli di fede, nati bensì e formulati storicamente, traggono lor radici di lì, da qualcosa che dura e non passa, dalle rivelazioni, dalle parole eterne del Cristo. Similmente, niuno nega, che, in quanto parti del Simbolo di fede cristiana, tali dottrine storicamente sono state, e sono massimamente oggidì, aggredite, combattute, condannate, in tutto o in parte, dagli uni o dagli altri. Ma non è lecito per questo di disconoscere, che, non meno delle parole del Cristo, esse siano una

integrante della liturgia ecclesiastica, è rimasto vittorioso sull' altro che ne la voleva espulsa. Così, in sostanza, gli effetti ultimi del movimento e della lotta sono riusciti in gran parte opposti ai temuti; la qual cosa mi riconduce alla mente alcune riflessioni che ebbi in parte già motivo di fare in altro luogo.

Rimuginando e meditando sulle condizioni del protestantismo, specie in Germania, con buon fondamento se ne potrà inferire, che nel seno suo la credenza positiva e in

base essenziale sulla quale il Cristianesimo si poggia e sussiste. Se il Cristo non fosse il figlio di Dio,

« se 'l figliuol di Dio
« Non fosse umiliato ad incarnarsi »,

il Cristianesimo e la sua storia non più si comprenderebbero. E, d'altro lato, Iddio dal punto di vista cristiano, non si può concepire nè può esistere altrimenti che in quanto Trinità. Tolto il Dio uno e trino, il Cristianesimo si dissolve, precipitando nell' Unitaresimo; anzi addirittura nel vecchio Giudaismo. (Vedi i miei *Studii sulla Filosofia della Religione*, Napoli, 1887, pagg. 216 a 249). Con che, si badi, non è mica detto, che il dichiararsi avverso alla divinità del Cristo o antitrinitario sia eresia da doversi scontare col rogo, o anche solo con l'anàtema. È detto soltanto, che, se il Cristianesimo deve consistere, la logica vera, quella, ripeto, del Cristianesimo appunto, esige di non rifarsi esclusivamente dalla persona del Cristo e dalle sue parole. Quando si rifugge dallo spirito di tali parole, e si pongono da banda le verità che in esse si annidono, e le dottrine e i dommi che da esse si sono generati, non si è più nella logica, ma fuori della logica.

generale la vita religiosa sono molto travagliose ed esposte a fieri sbattimenti e pericoli, e che bisogna quasi conquistarsele giorno per giorno. Nulladimeno, chi vorrà dire per questo, che al movimento e alla vita siano da preferire la quiete e la morte? I contrasti e i cimenti ravvivano la fede, e la rinnovano e fortificano. Della unità ecclesiastica nel cattolicismo, dove tutto è fissato e regolato, e non ci è posto che per una maniera sola di credere, alcuni non sanno lodarsi mai tanto che basti. Sarebbe tutt' altrimenti, dove si badasse agli effetti cui codesta unità conduce. Le divergenze e le discrepanze mancano; ma mancano pure la fede e la forza della convinzione personale. L' unità ferma e tenacissima non consente il benchè menomo riscuotersi della coscienza; ma di credenze robuste e sane nelle coscienze cattoliche, prese nella loro generalità, non ce n' è. Quel che vi si manifesta d'ordinario è la fede del carbonaio, che si contentava di credere ciò che la Chiesa crede, il proprio della quale poi era di credere ciò che credeva lui. Ma ancora più spesso la maniera unica e sola di credere mena dirittamente alla incredulità o, alla men peggio, all' indifferenza. Oh! Allora? Non è forse il caso d' invocare il tacitiano: *Malo potius periculosam libertatem, quam quietum servitium?* Il fatto dello Harnack e la reazione che gli è succeduta, non accennano, per avventura, ad uno di quei serii certami, ad uno di quei ricorsi spirituali, per cui mezzo fra i popoli protestanti le coscienze di tempo in tempo si ritemprano, e i grandi ed eterni problemi dell' umanità tornano sempre a galla, ri-

pigliando il loro posto dominante nella vita? Non è forse questo il *porro unum necessarium* nell'esistenza delle nazioni e nella loro cultura e moralità? E, dopo tutto, non sta in ciò una forza, una gran forza reale e rispettabile del protestantismo? Codesta facoltà tutta sua, che pure gli è immanente, di tener su vive in pari tempo la fede ingenua e la ricerca teologico-scientifica e l'operosità amorosa e pietosa, chi vorrà reputarla spregevole o di lieve momento? Che se esso non armonizza nè può armonizzare in tutto codeste cose, le fa, ad ogni conto, coesistere, e le induce ad essere, l'una per l'altra e a vicenda, argine e stimolo.

Ed ora si avverta: quei protestanti ortodossi e conservativi, legati al loro *Credo* positivo e risoluti nel volerlo serbato nella sua integrità (1) sono pure i più alieni dal volersi ridurre alla fede cattolica e sotto l'autorità del Papa. Precisamente essi che sotto certo rispetto, pel tenere, cioè, adagiata la loro vita religiosa sull'antica tradizione ecclesiastica, e per l'attribuire che fanno autorità alla Chiesa, si crederebbe fossero i più prossimi al cattolicismo papale, ne sono in realtà i più lontani, e gli stanno contro i più fieramente avversi, avendo per sè una fede

(1) Per quali motivi il *Credo* sia preferibile lasciarlo qual è nella sua integrità, malgrado delle obiezioni che gli si possono muovere contro e della convenienza che all'apparenza ci sarebbe di sfrondarlo di alcun ramo secco e caduco, si può vederlo nelle ultime pagine (197 e segg.) del mio volume già citato su *Gli Evangelii Sinottici*.

sicura che riposa sopra una solida base obiettiva. Lo Harnack è di altro avviso; e si comprende (1). La concezione direttiva del suo pensiero, come storico e come critico, è che bisogna guardare alla cosa più che alla forma, al contenuto più che all'autorità estrinseca, e, superando la lettera, attingere allo spirito. E lo spirito poi per lui è, in fondo in fondo, il fatto del Cristo empirico, riprodotto e, a dir così, sperimentato liberamente nella coscienza soggettiva o, meglio, nel sentimento di ciascun singolo. Coerentemente a tale concezione, crede che, solo muovendosi nello spirito, che vuol dire, in questa interiore e libera relazione personale e sentimentale col Cristo, si viva nella verità del Cristianesimo, e si sia immuni dal pericolo di ritornare al cattolicismo e al papismo infallibile. Sicchè la certezza, la forza, l'irremovibilità dell'animo non l'otterrebbero, secondo lo Harnack, nè la possederebbero se non coloro che, dubitando e cercando la verità religiosa, respinta ogni autorità, se ne rimettono nella propria maniera individuale di apprendimento, nella propria e spontanea ispirazione spirituale. Ma egli qui fa segno di essere conoscitore poco acuto del cuore umano. Nel campo della religione l'esperienza della vita insegna, ch'è sempre accaduto, e sempre accadrà, che più gli uomini nella ricerca della verità si sentiranno privi di una qualche autorità che li sorregga, e saranno obbligati

(1) Oltre che allo scritto innanzi indicato, *Das Testament Leos XIII*, pag. 336 e segg., mi conviene qui rimandare il lettore anche alla grande opera dello HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, 2ª Ediz., 1888, *passim*, nei prelegomeni, nei presupposti e nel libro primo, *Die Vorbereitung*.

ad affidarsi al solo loro modo soggettivo di vedere; e tanto più alla prima spinta che venga dai disinganni del mondo o dai dolori dell'esistenza, saranno pronti, per porre riparo alle punture del dubitare perenne, alle perplessità, agli affanni che vi si accompagnano, a rifugiarsi nel cattolicismo papale e ad attaccarsi fortemente al suo infallibilismo. Per lo che il Papa potrà, se mai, contare sempre con qualche migliore speranza sopra gli scontenti o i disgustati (e non devono essere pochi) delle promesse del razionalismo; e ancora più forse sopra coloro che han sentito l'influsso del liberalismo spiritualistico dello Harnack e della sua concezione mezzo etica e mezzo mistica e, causa la eccessiva meticolosità storica, in fondo antistorica del Cristianesimo.

VI.

L' unità possibile solo dove il Papa facesse valere l' Evangelo.

All' ipotesi di un ritorno dei protestanti alla Chiesa cattolica è stato sin qui guardato alla luce di considerazioni piuttosto pratiche, ed estrinseche. La nessuna probabilità che quella abbia ad avverarsi, s'è vista derivare dall'essere le Chiese evangeliche ancora vegete e rigogliose. Ora è il momento di rifarsi pure alquanto dall' intrinseco, assorgendo in più spirabil aere, e mirando alla propria natura dell' argomento, ch' è eminentemente religiosa.

Niun dubbio, una tutt' altra cosa sarebbe, dove il Papa sapesse ritemprarsi nello spirito del Cristo e della sua

legge. Allora, si, l' ipotesi, come per incanto, cangerebbe di fisionomia ed avrebbe molta probabilità di buon successo. Quasi non è d' uopo ricordare, tanto la cosa dev' essere risaputa, che, a riguardo del Papato, i Riformatori stessi, nelle trattative avute luogo con la Chiesa di Roma a fin di tentare una intesa conciliante e venire ad un accordo, non erano ripugnanti all'idea che il Papa continuasse a sussistere, purchè, compiuta la tanto sospirata riforma della Chiesa *in capite et in membris*, facesse valere l'Evangelo di Cristo. E non vi ha alcuna ragione, alcuna impossibilità morale assoluta, la quale impedisca di supporre come fattibile ora quel che non fu fatto o non potè farsi nel secolo XVI. Però la condizione prima ed ineluttabile rimane la stessa di allora: far valere l' Evangelo del Cristo. Ed è condizione che implica esigenze parecchie, delle quali giova accennarne qualcuna.

L'intoppo più formidabile a che il Papato ritorni all'Evangelo, è nella sua costituzione stessa, quale, attraverso il suo processo storico, se l'è composta e quasi irrevocabilmente fermata. Che dall' Evangelo si sia allontanato, e di molto, apparisce da più segni: dalle ingorde brame mondane e temporali che ancor non lo abbandonano (1) ; poi, dal

(1) Oltre le ripetute manifestazioni di LEONE XIII al riguardo, ne ha fornito prova novella l'ARCIVESCOVO SATOLLI, che nella polemica con me nel *Giornale di Etica* di Filadelfia (di cui fu parola innanzi a pagg. 26 e 27) ha sostenuto con accanimento bieco ed iroso, comprensibile appena in tempi più bui e men civili, il dovere sacrosanto del Papato e della Chiesa di Roma di rivendicare il Temporale onde sono stati spogliati, e di ripigliare nel mondo

governo gerarchico rigidamente accentrato, per cui tutto muove da Roma e dalla Curia Romana, e tutto rigurgita in quel centro, senza riguardo alcuno al bisogno che l'organismo della Chiesa in tutte quante le sue membra sia un che di vivo con moto e svolgimento proprii e spontanei; in fine, e sopra di ogni cosa, dal concetto e dal fatto di un Papa infallibile e di un uomo pressochè divinizzato, che non conosce limiti alla sua autorità ed ha arrogato a sè la pienezza dei diritti episcopali, tanto che oramai la Chiesa è lui. È un intoppo codesto, che, ad esser tolto, esigerebbe, veramente, che il Papa limitasse i suoi poteri e la sua autorità, che si risolvesse, cioè, a rimettere nel Concilio ecumenico, nella legittima rappresentanza della Chiesa universa, la suprema potestà circa alla dottrina e alla disciplina, e a riporre quindi l'ufficio suo non nell'esercitare uno sconfinato imperio dottrinale e disciplinare su tutta la Chiesa, ma nell'essere l'esecutore ed insieme il palladio della viva tradizione spirituale, emanante dalla universale coscienza ecclesiastica e manifestantesi via via nella forma di definizioni conciliari.

Un'altra esigenza capitale è la libertà dell'anima cristiana, che si può e si deve accompagnare con freni e cor-

la loro autorità e i loro diritti politici di un tempo. Duole che un uomo coscienziosissimo come il PADRE SEMERIA (nello scritto citato: *La Lettera Apostolica* ecc., pag. 561) non prenda scrupolo di additare il Satolli qual preclaro rappresentante in America del Vangelo, del *codice della verità cristiana*. Oh! che davvero in codesto codice ci son pure il potere temporale del Papa e i diritti politici della Curia Romana?

rettivi indispensabili; ma in sè è incoercibile, poichè trae sua radice dalla essenza stessa dell'Evangelo. Sono due cose affatto diverse il riconoscere nel Papa il mantenitore e il custode della perenne tradizione della verità divina; e l'attribuirgli facoltà di reprimere, o anche solo intaccare la libertà di cosciènza e la libertà di pensiero, questa duplice base fondamentale sulla quale il mondo moderno si erge. Lo statuire o il ricostituire daccapo quel rigido sistema di oppressione delle coscienze e dei pensieri cui il Papato si tenne, specie negli ultimi secoli dopo la Controriforma, strettamente fido, e al quale, dove e quando le circostanze glielo consentissero, volentieri tornerebbe, sarebbe una violenza. E, come sempre, nuove e più gravi violenze finirebbero col vendicare la violenza. Si vede oggidì, ed è cieco chi non se ne accorge, che delle negazioni religiose e dei furori anarchici si risentono assai più e ne sono più profondamente sconvolti i paesi assoggettati alle pastoie del cattolicismo papale. Senza pretendere che i paesi protestanti siano su di un letto di rose, fra essi, ad ogni modo, la libertà sembra aver operato davvero come la spada di Achille. Certo, si è già detto molto apertamente, col principio esclusivo del libero esame, senza che nulla gli stia a fronte e dia o serbi alla verità consistenza e valore universale, tutto nel Cristianesimo comincia a vacillare e a tutto col tempo si può dar di frego. Ma, messe una volta al coperto l'obiettività e l'universalità dei dommi essenziali, d'altra parte, la libera ricerca storica, ed anche la critica, circa ai documenti cristiani sono da rispettare. Quanto pericolose una ricerca ed una critica che, correndo sole a loro posta il campo, rie-

scano ad un puro razionalismo soggettivo; altrettanto pericoloso sarebbe, se non fosse per giunta vano, il disconoscimento o il dispregio dei bisogni e degli abiti insuperabili dello spirito umano , che oramai non sa far di meno di esaminare e scrutinare, e che, anche di quello che deve credere, vuol rendersi un qualche adeguato intendimento. Dove occorre soggiungere, che la libera esigenza inquisitiva e scrutatrice è il Cristianesimo stesso, religione spirituale e razionale per eccellenza, che la desta. Nè è vero che l' uso di essa nuoccia alle verità positive; anzi le convalida e ravvalora, improntando la fede del suggello della ragione. Di che i più sinceri ed illuminati Padri e Dottori della Chiesa, risalendo sino all'Apostolo Paolo e scendendo sino al Rosmini, si mostrarono in ogni tempo convinti, e lasciarono cospicue testimonianze di fatto.

Da ultimo, una necessità di tutte non la meno impellente sarebbe questa, che il Papato mettesse mano a mondare il suo cattolicismo da tutte le escrescenze che nel culto, nella pietà, nei riti, nella predicazione e nell' insegnamento ne han fatto un fomite di servili ed insensate pratiche di devozione e di credenze sciocche e superstiziose. Si crederà davvero che le genti protestanti, abituate a sentire che cosa il Cristianesimo in sè propriamente sia e che cosa dall' uomo richiegga, possan mai accomodarsi con quelle forme divenute caratteristiche della Chiesa cattolico-papale, che si diffondono per tutta la cerchia di attuazione della vita religiosa e quasi la riempiono intera, e le quali han ridotto il Cristianesimo ad una specie di sensibilismo magico? Io non esito insino di affermare, che fra le stesse co-

scienze cattoliche, per poco che si siano purificate ed elevate, sia oramai impossibile l'aggiustar sinceramente fede a tutto il complesso di azioni simboliche, di sacrifizii espiatorii, di preci, offerte ed opere meritorie, che fanno della religiosità un traffico, un mercato, nel quale entra quasi sensale la Chiesa. Non una sola di tali coscienze, se vuol essere schietta con se stessa, è in grado di considerarlo siffatto complesso altrimenti che qual degenerazione del pensiero del Cristo e quale umiliante spettacolo infantile o selvaggio.

L' ottemperare alle esigenze indicate non accadrebbe, ripeto, senza speranza che, presto o tardi, la riunione delle Chiese cristiane non abbia a seguire. Nel qual caso la grande elaborazione religiosa e storica, a partire dalla Riforma, parrebbe in fondo destinata a riuscire là donde prima mosse. Ma vi riuscirebbe dopo un intenso e lungo processo, durato quasi quattro secoli, di approfondimento della natura del Cristianesimo e di cernita dei suoi elementi; attraverso il quale sarebbe con ogni evidenza, sin quasi a toccarsi con mano, apparso, che alla Chiesa cristiana, se occorre e giova la libertà, non meno le è utile e necessaria l' autorità.

Ma sembra forse il Papato andarsi disponendo ad ottemperarle? — Alla domanda rispondano i fatti.

Che il Papa, insino ad ora, non pensi a recedere neppur d'una linea dall'affermazione rigorosa del suo potere assoluto sulla Chiesa n' è attestazione solenne l' Enciclica appunto della quale è stato qui discorso.

Che egli poi intenda che all' anima cristiana sia lasciata la libertà di esame e di ricerca, che le è neces-

saria , e della quale non può far di meno , era sembrato un momento potersi arguire dall' altra sua Enciclica *Providentissimus Deus* del 27 Dicembre 1893 , con la quale raccomandava ai membri della sua Chiesa di coltivare gli studii biblici. Ma, parte guardando alla storia di tale Enciclica (1), parte addentrandosi nell' inti-

(1) Codesta storia mette il conto di essere brevemente raccontata, perchè ricca d'insegnamenti e di particolari interessanti, che i più ignorano e che facilmente si dimenticano. Io la racconterò, riassumendo un notevole articolo di AUGUSTE SABATIER nella *Revue Chrétienne* del Maggio 1894, *Les Origines de la dernière Encyclique* — Come è dunque nata l'Enciclica? — Da un pezzo s' era manifestato in Francia nel seno del clero cattolico un movimento di ricerca e di critica bibliche e storiche, in un certo senso libere e scientifiche; movimento capitanato da MONSIGNOR D'HULST. Il quale poi, nell'intento di fare dell'*Istituto cattolico* di Parigi un focolare di studii serii, aveva trovato validi coadiutori nel celebre ABATE DUCHESNE e nell'altro LOISY. Quest'ultimo cui era stata affidata la cattedra di *Scrittura Sacra*, per porre d'accordo le esigenze della coscienza e della fede, aveva intorno alla Bibbia e al principio tradizionale dell'ispirazione biblica rimesso su a nuovo l'intuizione teologica della Scuola d'Alessandria, di Clemente e di Origene : « La Bibbia è un organismo storico; essa ha un corpo ed un'anima. « Il corpo è terrestre ed umano, essendo formato del linguaggio e « delle nozioni usuali onde gli scrittori non possono non servirsi. « Per tanto sintassi, cronologia, cosmologia, storia, costumi e abi- « tudini, leggende e antiche tradizioni, tutto ciò costituisce il cor- « po della Bibbia , e tutto ciò porta il carattere del tempo, nel « quale i libri sono stati redatti, e dev'essere giudicato con inte- « ra libertà. Ciò che è divino nella Bibbia è l'anima, è lo spirito

mo suo, si scopre, che essa in fondo non risponde alla aspettativa, e che il liberalismo del Papa si risolve in una mera apparenza. Dopo alcune proposizioni di senso molto ambiguo, egli conclude riprovando quei che nella Bibbia reputano divinamente ispirate solo le verità dommati-

« interiore, che ne attraversa e ne anima le pagini. Il corpo può « essere abbandonato alla critica storica; l'anima non può esserne « tocca, poichè essa si appartiene tutta al dominio puramente in- « teriore e soggettivo della coscienza religiosa ». Era un modo ingegnoso di accoppiare insieme la libera attività scientifica col rispetto dovuto alla Bibbia. E a giustificare questo punto di vista dell' insegnante nel suo Istituto, Monsignor D' Hulst pubblicò nel numero del 25 gennaio 1893 del *Correspondant* un articolo molto studiato, molto diplomatico, sullo stato presente della questione biblica. Dove, fra l'altro, disse questo: « Mentre in Ger- « mania la critica razionalistica s'imbatte in interpreti sempre di « più in più temerarii, i quali, a forza di eccessi, pèrdono la loro « causa, la società cattolica, in vece, è travagliata da un risveglio « di attività scientifica, che si manifesta nel mondo anglo-sassone « dai due lati dell'Atlantico. La Francia segue; la Spagna e l'Ita- « lia sono ancora in ritardo. E intanto sono ben note le simpatie « della Santa Sede per lo spirito d' iniziativa ardita e feconda « ch' è caratteristico delle forti razze di lingua inglese, e che si « mostra ad una volta nei più svariati campi: studii sociali, studii « storici, studii sacri. A Roma si sa che, arrestando bruscamente « codesto slancio generoso, le coscienze potrebbero esserne forte- « mente turbate, e ne sarebbero aumentati gli ostacoli sulla via « del ritorno all' unità, cui si avviano gli elementi più sani del « protestantismo anglo-americano. Certo, anche questa volta noi « possiamo ingannarci; e se il Papa si risolve a parlare, si saprà

che e le morali. Secondo lui, i libri biblici furono scritti tutti e interi, in tutte le loro parti, per dettato dello Spirito Santo. E non importa niente affatto, se lo Spirito Santo assunse uomini come strumenti a scrivere, « perchè con « soprannaturale virtù egli nello scrivere li assistette

« allora nettamente a che cosa attenersi. Ma noi crediamo che « egli non si deciderà a parlare così presto. E, sino a che tacerà, « gli avversarii di certe opinioni possono bene oppugnarle con ra- « gionamenti; ma non hanno mica il diritto di condannarle ». Se non che il D' Hulst è stato cattivo profeta: il Papa ha parlato assai presto. Non solo; ma ha parlato nel modo e nel senso voluto appunto dagli avversarii di certe opinioni, dai Gesuiti. Ogni velleità di liberalismo, per timido che sia, è un pruno negli occhi ai teologi della Compagnia di Gesù. Uno di essi, il PADRE BRUCKER, non mancò già di confutare il D'Hulst nel numero del Marzo delle *Études religieuses de la Société de Jésus*. Questo fu il grido di allarme; e quindi si fece comprendere al Papa, che il nuovo metodo d'interpretazione scritturale, propugnato dal D'Hulst, abbatteva il fondamento della Chiesa, aprendo la porta al senso individualistico, cagione di tutte le eresie. Onde l'abate Loisy fu immolato senza misericordia, destituendolo dalla cattedra. E seguì l'Enciclica *Providentissimus Deus;* dove in termini moderati, ma recisi il Papa, pur raccomandando gli studii biblici, dichiara che « certi « teologi cattolici cedono troppo facilmente e temerariamente al- « l' influsso della scienza e dell' esegèsi eterodosse; che il senso « della Bibbia non può trovarsi che nella Chiesa e conformandosi « alla tradizione dei Santi Padri; che nei libri sacri non ci è nulla « di errato, essendone Dio l'autore responsabile; epperò, supposto « l' errore, bisognerebbe farlo risalire sino a Dio stesso ». E, in conseguenza dell'Enciclica, e a breve distanza di tempo, Monsi-

« così che rettamente concepissero e con infallibile verità
« esprimessero tutte e sole quelle cose che egli comanda-
« va ». Insomma, « ogni parola nella Bibbia è divinamente
« ispirata; e alla divina ispirazione non può sottostare al-
« cun errore. Essa lo esclude e respinge così necessa-
« riamente, quanto è necessario che Dio, somma Veri-
« tà, non sia l'autore di errore alcuno ». Con le quali
massime, gli studii biblici e con essi la libertà ch'è loro
indispensabile, sono sotterrati per sempre; ovvero non
possono servire ad altro, se non a ripetere la dottrina
papale intorno alla ispirazione divina della Bibbia; il che
vuol dire, che non servono a niente. In verità, qual concetto
e qual conto il Papa si faccia di ciò che sia la libertà
di esame e di ricerca, si era potuto desumere, fra l'altro,
dalle condanne inflitte al Rosmini, uomo quanto illuminato

gnore D'Hulst radunò i professori dell'Istituto Cattolico, e li obbligò
a segnare tutti e senza riserva un' adesione alla dottrina papale
intorno alla Scrittura e a promettere di conformarvisi d' ora in
poi nel loro insegnamento.—Anche in Italia, contemporaneamente
all'articolo del Sabatier, apparve, sotto lo pseudonimo EUFRASIO,
nel fascicolo del 1° Maggio 1894 della *Rassegna Nazionale*, uno
scritto sull'argomento medesimo, *La questione biblica e l'Enciclica*
PROVIDENTISSIMUS DEUS. È una interpretazione dell' Enciclica in
senso liberale, ch'è in fondo un'apologia dell'articolo di Monsignor
D'Hulst nel *Correspondant*, con una punta polemica assai pronunziata contro l'opposta interpretazione dei Gesuiti. Ma, francamente,
lo scritto a me pare sofistico e cavilloso; e, per quanto mi dolga
che sia così, credo, che il Padre Brucker e gli uomini della *Civiltà Cattolica* abbiano ragione di cantar vittoria.

e dotto, altrettanto religioso e pio, come forse pochissimi cattolici al mondo. Ma, a prescindere da questo ch'è stato uno scandalo penoso per ogni coscienza veracemente cristiana, uno degl' indizii più significativi al riguardo è il perennarsi della *Congregazione dell'Indice* e il suo modo di funzionare e la natura della più parte dei libri che riprova. Sono d'ordinario i più schiettamente e seriamente cristiani che si possano immaginare; ma dànno ombra sol per la libertà evangelica che vi circola dentro; e sol per questo il Papato e la Chiesa di Roma non si peritano di additarli come peccaminosi e propagatori di male e di perdizione, e li rigettano inesorabilmente.

In fine, nessun segno sin qui di un qualche mutamento nella maniera specifica d' intendere e di esplicare la religiosità. Da tutto un novero, anzi, di fatti varii di data recente, compiuti da Leone XIII, non importa se espressamente voluti o solo consentiti da lui, si ricava appunto il contrario, che intenzione, cioè, di mutare non ce n' è alcuna, e, quel ch' è peggio, della necessità o della opportunità di mutare manca un sentore quale che siasi. E, del resto, indarno tenderesti l' orecchio per ascoltare al riguardo querele e proteste, che pure dovrebbero essere clamorose ed insistenti, levantisi, non dirò, dal seno della Curia Romana, ma dalla cerchia del sacerdozio e del chiericato in generale.

Per prima cosa, beatificazioni e santificazioni innumerevoli di uomini oscuri ed ignoti, o noti soltanto, non per grandi virtù di spirito che li distinguessero, ma per una supposta potenza di compiere miracoli, ai quali nessuno di mente sana può credere; uomini, insomma, e miracoli, pei

quali con molta maggiore ragione che forse non facesse ai suoi tempi il Bessarione, un Cardinale di Santa Chiesa, si può esclamare con lui: *Isti Sancti moderni faciunt me dubitare de Sanctis antiquis!* Poi, San Gioachino aggiunto alla serie dei patroni della Città di Roma; la recitazione assidua del rosario, suggerita quale antidoto possente contro i torbidi problemi e i tristi malanni del secolo; le preghiere speciali da celebrare in tutte le chiese dedicate a San Rocco a preservazione dell'Italia dal cholèra; la pratica divota per quindici sabati in onore della immagine della famosa Madonna di Pompei, offerta a chi voglia ottenere favori e grazie d'ogni specie; il triduo di espiazione e di riparazione alla stessa Vergine di Pompei per le offese che ultimamente, al banchetto per Zola a Roma, le avrebbe arrecate il Bonghi (1): fatti di tal genere sono buoni solo

(1) Il Bonghi, in fondo, avrebbe definito anormale e morbosa superstizione la fede riposta in una determinata immagine di Madonna e nei suoi miracoli. Secondo lui, ai miracoli in generale va levato valore, come glielo levava Cristo. Ed aggiunge molto a proposito: « Un paese e un tempo, in cui i miracoli abbondano, o si dice che abbondino, val moralmente meglio, genera « opere buone più e più grandi che un paese e un tempo in cui « di miracoli non ne succeda? Non si può dire di sì; sarebbe più « ragionevole dire di no; giacchè vi si ha più fede nel miracolo « che nello sforzo morale ». (Vedi il testo autentico e, a dir così, ufficiale del suo brindisi allo Zola nella *Cultura* del 5-12 Novembre 1894). *Inde irae*, pure avendo egli nella cosa essenziale ragione da vendere. Dico, *nella cosa essenziale*, perchè, quanto ai particolari e alle frecciate spiritose e sanguinose insieme, susci-

a mostrare, che nel cattolicismo papale se seguita, come sempre, ad esser forte e viva la carne, è, in vece, infermo, molto infermo lo spirito; onde, tale qual'è, non è per anco in grado di attrarre a sè Chiese e credenti che sanno già che cosa debba essere una religiosità evangelica elevata e spirituale.

VII.

Cattolicismo e protestantismo continuano e continueranno a sussistere

Le condizioni storiche e le disposizioni morali degli spiriti, quali son venute svolgendosi nel mondo avvertono,

tanti l' ilarità prolungata dei commensali, all' Avvocato BARTOLO LONGO, del quale pure il Bonghi insieme con le sue alunne del Collegio di Anagni era stato ospite, non saprei che dire. Intanto, il Bonghi non se n'è stato, e ha mandato ai giornali parole le più schiette forse e le più recise che in argomento di questa natura abbia mai pronunziate, poichè non vi è lasciato posto ad alcuna delle solite tergiversazioni: « Offendere io la Madonna? la più « cara, la più dolce, la più pura, la più santa idea di donna che « abbia pensato la mente umana o mandata Iddio quaggiù! La « offendono quelli che fanno mercato di lei e fingono di spanderne « il culto per trarne vantaggio a sè medesimi, e non temono di « rivestire alla pagana la più cara immagine cristiana. Oh, quan- « to mi parrebbe felice il giorno in cui le nazioni cattoliche smet- « tessero credenze che le rinviliscono agli occhi delle protestanti, « ed il clero cessasse di oscurare le menti delle plebi con super- « stizioni barocche! ».

certamente, di dover molto esitare prima di dire quali cose siano impossibili nella vita e nei fatti degli uomini e delle società. Lo scompiglio delle menti e la confusione delle idee han preso tali dimensioni, che bisogna oramai essere apparecchiati alle più strane ed impensate eventualità. Però quella di un ritorno delle Chiese evangeliche all' unità cattolica, sembra, a ben riflettervi su, doversi per ora considerare con sicura coscienza qual giuoco aereo della fantasia.

È curioso! Precursore di Leone XIII fu, già da un pezzo, chi meno si sarebbe pensato, un protestante e, per giunta, il più celebre stratega del tempo nostro, il Moltke. *À tout seigneur, tout honneur!* Da quei che, per avventura, la ignorassero, sarà appresa con interesse una opinione di lui sul cattolicismo (1). « Cattolici » — avrebbe egli detto — « dobbiamo ridiventarli tutti. I vantaggi « del cattolicismo sulle altre Chiese, sono la presenza di « un' autorità suprema che decide tutto inappellabilmente; « la sicurezza del domma; il suo maggiore influsso sulla « fantasia delle moltitudini. Di fronte alla comunità il sa- « cerdote cattolico ha un tutt' altro significato che il pa- « store luterano: egli entra nelle famiglie, e vi esercita « un'azione preponderante ». Il più notevole è che il giu-

(1) Opinione registrata nelle *Memorie* (apparse il 1893) di Teodoro von Bernhardi, storico e diplomatico tedesco di qualche valore, noto anche a noi Italiani per la parte avuta nelle trattative e nel conducimento della guerra del 1866. Egli fu mandato dalla Prussia qual plenipotenziario militare al quartier generale del Lamarmora.

dizio risale al 1855, allorchè le discussioni e i contrasti intestini nel protestantismo s'erano bensì manifestati, ma non avevano per anco toccato il grado di acutezza che han raggiunto poi. Che cosa il gran Capitano non avrebbe detto oggi, che lì, nel suo paese, si è ridotti a dover combattere, a dir così, *pro aris et focis!* Comunque, anche tale qual'è, il giudizio è sin troppo esplicito: dice assai più cose che non abbia dette il Papa, e, certo, molte di quelle che Leone XIII ha stimato più conveniente lasciarsi nella penna.

Duole però, per la reverenza di un tanto nome, che il giudizio del Moltke sia così poco consistente. Di quanto spesso il sapere e l'alta mente non bastino a far cansare errori grossi, se ne ha qui novella conferma. Il pericolo e il malanno degli uomini di genio sta tutto qui, nel credersi abilitati a metter bocca in qualunque argomento. La scienza della guerra è cosa diversa da quella della religione. Le considerazioni storico-religiose del Moltke lo mostrano in questo campo, che non era il suo, qualcosa di meno di un dilettante. È evidente che intorno al Cristianesimo egli non s'era formato alcun concetto fondato nè maturo; di che è già indizio convincente la sua condotta personale. Poichè il cattolicismo agli occhi suoi aveva sì gran pregi, avrebbe dovuto cominciare dando il buon esempio e ridiventando cattolico. In vece, nelle *Memorie*, venute fuori subito dopo la sua morte, egli fa professione di essere religiosamente nè cattolico nè luterano, e neanche cristiano; ma solo imbevuto di certo deismo superficiale, degno di un Voltaire, che da un lato adombra il Maomettanismo, dall'altro, potrebb'essere indifferente-

mente scambiato con un soprannaturalismo miracoloso, ovvero con un naturalismo meccanico. Ma che, in punto di religione, leggeri e frivoli fossero realmente i concetti di lui, appare manifesto da questo, che ei non bada neppure a domandarsi, se davvero, col diventare tutti cattolici, la moralità e la cultura e anche la libertà dei popoli cristiani vi guadagnerebbero. Alla qual domanda la semplice osservazione del passato avrebbe dato risposta pronta e decisiva.

Il fatto è che la suprema, ma insieme pure l'unica parola, che con la scorta della larga esperienza e della tranquilla ragione sia sin qui lecito pronunziare, sembra esser questa: libero subiettivismo sconfinato, ed assoluto imperio centrale sono entrambi esiziali al Cristianesimo. L'uno come l'altro gli sono minaccia perenne, quello per esser rivolto a polverizzarlo e volatilizzarlo, e questo a fossilizzarlo, ad espellerne e soffocarvi ogni alito e moto spirituale. Ma, oltre di tale parola, nè la realtà nè la ragione autorizzano a ritenere il cattolicismo o il protestantismo come superati l'uno dall'altro, e condannati a risolversi l'uno nell'altro, e quindi l'un per l'altro superflui. Al contrario: tutto induce a credere, che il dualismo cui essi fan luogo, e la rivalità e l'emulazione che inevitabilmente ne fluiscono, siano come i poli opposti, ma oramai inseparabili, ai quali la vita stessa dell'idea cristiana e la sua energia religiosamente e eticamente fattiva stanno sospese.

Egli è che la vita è contrasto, lotta perenne. Il suo ritemprarsi e purificarsi, il suo rinnovarsi sempre daccapo, non è possibile, se non attraverso la varietà e lo

scontro e l' urto di differenze e di opposizioni. Togliete gli elementi varii e contrarii della vita, e la vita cessa: cessa nell'organismo umano, come nello storico e nel cosmico. Alla varietà, alle differenze, alle opposizioni, al contrasto, alle lotte sostituite l'unità, che impedisce, reprime, che vuol ridurre le differenze all'indifferenza, e non tarderanno a manifestarsi l'atonia, l'abbassamento, la degenerazione e la morte. Se è così ovunque, nella vita in generale, non è altrimenti in quella della religione. E, per divina e trascendente che ne siano l'origine e l'istituzione, neppure il Cristianesimo e la sua Chiesa possono esimersi a questa ch'è legge biologica dell' essere. L'esigenza che nel campo loro le lotte e i contrasti si svolgano aliene da qualunque uso della forza materiale, non vale a sopraffare nè a sospendere l' altra ben più imperiosa che alla vitalità e vivacità dell' idea cristiana occorre una libera ed incessante tenzone di spiriti. A che cosa la grande unità ecclesiastica sotto l'autorità gerarchica universale del Papa, durata attraverso tutto il Medio Evo, si riducesse al chiudersi di questo, tra i secoli XIV e XVI, non è d'uopo ricordare. E, per citare un esempio, che immediatamente ci tocca, non è chi non vegga a quale abominazione di desolazione spirituale abbia menato in Italia la immota, incontrasta unità, che il Papato, con l' aiuto dei Gesuiti e del Sant' Ufficio e col concorso del braccio secolare, vi volle fondare e mantenere. E, viceversa, dovrebb' essere agevole il raffigurarsi gli effetti salutari per tutti, anche pel Papato, che sarebbero scaturiti, dove una corrente larga di opposizione si fosse levata dal seno del chiericato e del laicato credente a spezzare, in nome di un

più elevato ideale cristiano, quella unità assoluta e mortifera.

Di qui deriva che il riunirsi delle varie confessioni nel grembo dell'unità cattolico-papale, per quanto in sul principio darebbe forse slancio novello all'idea cristiana, finirebbe poi, in processo di tempo, col portarsi dietro un accasciamento ed esaurimento, un ricorso d'impoverimento e di deperimento e d'inevitabile squallore e servitù spirituali. Quando ci si abbandona alla previsione di un disgregarsi e disfarsi intero della Chiesa evangelica con una conseguente risaldatura dell'unità cattolica medievale, insieme con essa si presenta subito alla mente spontaneo il pronostico della cristianità condannata per ciò a ricascare ancora una volta in quel baratro di stagnazione e di corruttela, donde con sì gran pena si trasse fuori mediante la Riforma religiosa. Lo sa ognuno, il buon successo di questa fu alla Chiesa cattolico-papale vero sussidio provvidenziale per tergere le sue più sordide macchie (1); e più tardi e via via l'aver sempre avuto lì dinanzi lo specchio della Chiesa evangelica in cui rimirarsi, non è stata

(1) Il Bellarmino, Cardinale e Gesuita, conviene che « pochi « anni innanzi che l'eresia luterana levasse il capo, serietà, di« sciplina, costumatezza, dottrina scritturale, venerazione per le « cose religiose, tutto era scomparso: quasi quasi la religione « stessa ». Ed Erasmo, a parte l'immensa dottrina, grande barcamenatore ed opportunista, ma in fondo repugnante ed ostile a Lutero e alla Riforma, non può a meno di confessare: « Lutero « è un medico mandato da Dio, medico spietato, quale era ri« chiesto dai malori profondi del tempo ».

piccola ragione per contenersi nè lieve sprone a muoversi, a cercare la sorgente di nuovi rinfranchi, ad ispirarsi, qui e là, a doveri e bisogni dei quali aveva sperduto la visione. E non meno, dall'altro lato, un po' la presenza del cattolicismo e del Papato, un po' le loro ostilità e minacce sono state pel protestantismo costringimento continuo a sentire il suo difetto di forte coesione e di autorità nel proteggere la verità obiettiva, e ad un tempo ritegno a non spingere troppo in là la tendenza centrifuga che gli è insita. Sicchè ambedue le intuizioni, quantunque divergenti, han bisogno l'una dell'altra, l'una trovando nell'altra una misura o un limite, ch' è quasi condizione della propria esistenza. Per tanto sono sembrate sin qui, e forse sembreranno ancora in avvenire, chiamarsi e statuirsi e compiersi a vicenda per una necessità dialettica, la quale nell'idea e nella vita cristiane fa penetrare certo equilibrio stabile, che ciascuna di esse, da sola, è inclinata ad alterare e distruggere.

E sarebbe perciò lecito, modificando una celebre frase, dire, che, dove il dualismo tra cattolicismo e protestantismo non esistesse, bisognerebbe crearlo. La qual cosa, del resto, non è poi così strana come forse suona. Prima dello spezzamento, durante quella stessa unità ecclesiastica che i più si effigiano come la più salda e tranquilla che si possa immaginare, un dualismo ci era pure. La storia insegna, che per la Chiesa il Medio Evo fu periodo fra i più commossi e burrascosi pel succedersi ed accavallarsi di eresie non di rado torbide e sinistre. Soltanto, il carattere proprio del dualismo fu allora la violenza. Gli eretici spesso mirarono ad abbattere la Chiesa

in se stessa; e questa, a sua volta, per averne ragione, dovette dar di piglio a repressioni sanguinose. Lo spettacolo triste e crudele, dall' una parte e dall'altra, comincia a cessare con la Riforma. Da ingiustamente violento e da represso brutalmente qual' era , il dualismo va assumendo forme legalmente ammesse, riconosciute , civili. La Riforma finisce con l' essere la grande via aperta e libera a chiunque si senta a disagio nel cattolicismo papale, e l' estrinsechezza formalistica e il sensibilismo del quale gli siano sulla coscienza peso oppressivo ed insopportabile.

Nè si creda, che questa perennantesi polarità storico-religiosa non serva ad altro se non ad offrire al mondo lo spettacolo piuttosto vano di una cristianità che, quasi pendolo, oscilla tra il cattolicismo e il protestantismo. Niuno dice, che le due intuizioni sian predestinate a rimanersi a se stesse eternamente identiche, e che ciascuna non debba in vece appropriarsi, anche più che non abbia saputo insino ad ora, alcunchè di quello che di vero e d'immancabile ci è nell' altra. Così, non è da escludere che il protestantismo, quando la crisi che ora indubbiamente lo travaglia, si sarà fatta più intensa ed avrà reso palese che la soluzione sua potrebb' essere anche un disgregamento atomistico, adotti una forma di organizzazione che, nel fatto della fede, il diritto e il dovere dell'attiva partecipazione della coscienza subiettiva contemperi alla necessità che una obiettiva verità divina si faccia valere, indipendentemente dalle disputazioni dei singoli. E, similmente, è più che probabile, che, assediato e stretto da ogni lato dallo spirito di libertà che s' è fatto strada nel mondo, e vuol

ravvivata la religiosità mercè la forza dell' interiorità, lo stesso cattolicismo papale s'induca a tenerne conto, e in qualche parte o modo a cedervi ed accomodarvisi. Del quale avviamento sono già in America sintomi molto spiccati; e anche altrove, del resto, nella stessa Francia, per esempio, non ne mancano i primi prodromi (1). Un sol paese bisogna però eccettuarne: l' Italia, dove non è sin qui il benchè menomo accenno che il cattolicismo, e specie il clero, vi si abbiano ad aprire ad un qualche spiracolo di libertà. Ha avuto ragione di notarlo il D'Hulst: dal risveglio di attività scientifica nel mondo cattolico l'Italia, egli dice, non è stata per anco tocca; benchè sia poi un torto il suo di aver taciuto, che la massima colpa di ciò è da apporre al Papato e allo stesso Leone XIII. Potrà ben essere, che questi nudra simpatie per le ardite iniziative dei cattolici di schiatta anglo-sassone di qua e di là dall'Atlantico. Ma il fatto è pure, che sin troppo manifestamente egli ha mostrato di usare due pesi e due misure; e da un pezzo e con replicate esperienze ha oramai abituati noi italiani ad accorgerci che nel concetto suo, quel che, sotto rispetti parecchi, oltremonti od oltremare, è vero giusto e santo, qui, in Italia, diventa falso, iniquo e sacrilego (2). Checchè sia di ciò, la strada

(1) Vedi innanzi la nota a p. 62 e segg. Vero è che il D'HULST e i suoi commilitoni hanno dovuto per ora abbassare il capo alle prepotenze del Vaticano; ma la sete della verità e lo stimolo di cercarla son pure una gran forza spirituale che trionfa in fine di ogni costrizione materiale.

(2) Che anche, del resto, nella cerchia del clero cattolico no-

indicata è, ad ogni modo, l'unica, su per la quale cattolicismo e protestantismo andranno avvicinandosi e in più cose potranno e dovranno incontrarsi e rappaciarsi, pur senza fondersi forse mai.

stro vi siano individualità singole, mosse e agitate dal desio del sapere e dal bisogno di cercare e di operare, mirando al vero e al bene, è cosa che s'intende da sè; chè lo strano e il meraviglioso sarebbe che fra trenta milioni d'italiani non ve ne fosse alcuna. Pur troppo, però, sono *rari nantes in gurgite vasto!* Quanti le conoscono codeste individualità? Quanti si accorgono della loro esistenza? E quale estensione e quanta efficacia si può attribuire alla loro operosità? E i lor tentativi e i loro sforzi, certo, lodevoli non s'imbattono forse nelle repugnanze e nelle resistenze dello spirito dominante e direttivo della Chiesa? Ecco, per esempio, che, nel correggere le stampe del presente scritto, mi viene da Roma il primo numero (Gennaio 1895) dell' Ora presente, *periodico*, dice il titolo, *dell'Unione per il bene*. In un articolo vivo e ricco di pensiero e di spirito, intento a meglio determinare il titolo e il programma del periodico, è fatto intendere, che il dovere dell'ora presente è di conciliare la scienza e la fede, e di ricondurre Dio nel mezzo della società e della vita; ma il Dio di giustizia e di carità. E seguono poi inviti di cooperazione ad ogni sorta di persone, la gioventù, le donne, i soldati, gl'insegnanti, i sacerdoti cattolici italiani. Specialmente notevole è che a questi ultimi si schierano dinanzi i molti lati pei quali si son mostrati sin qui impari al lor ministerio, e son venuti meno ai loro ufficii verso il mondo e verso la patria; e li si esorta a darsi, a sacrificarsi oramai tutti a tali ufficii, senza considerazione ad interessi o a vedute partigiane. Evidentemente, l'anima della Unione sono ecclesiastici dal volere buono e santo, e dalla coscienza sveglia, ri-

Insomma, io torno nel finire al punto dal quale cominciai. L'unità della Chiesa cristiana non è da cercare meccanicamente, nè sarà mai raggiungibile per via di combinamenti e trattative diplomatiche. E più che nel fatto di un sottomettersi artificiale delle varie confessioni, e in generale della coscienza cristiana, all' unica autorità del Papa, essa è da riporre nel vivere consenzienti ed uniti nelle essenziali verità di fede e di vita, rivelate dal Cristo, ed esemplificate nella sua divina persona e nella sua esistenza terrena. Tutti i singoli componenti le varie confes-

mordente, non ricalcitrante agli stimoli della verità e alla luce divina del Vangelo. Si vede pure, che una gran forza ha avuto su loro l' esempio degl' impeti focosi e quasi eroici dell' Arcivescovo di San Paolo nel Minnesota, MONSIGNOR IRELAND. Da costui infatti han preso gli auspicii, ripetendone, come motto, l'energica parola: « Amiamo il nostro secolo, perchè è il tempo che « Dio ci ha dato per lavorare ». Benchè i modi e i mezzi pratici di effettuazione del loro scopo non li abbiano per anco additati con sufficiente precisione, e i lor concetti al riguardo appaiano sin qui come ondeggianti in una certa indeterminatezza vaga e vaporosa; pure non si può dubitare, che alto è lo scopo che questi ecclesiastici si son proposto, e che essi aspirano, per dirla con le loro parole stesse, ad un grande ideale, ad una volta religioso, sociale e patriottico. Ma quale e quanto appoggio un ideale così largo e complesso potrà attendersi dal Papato e dal clero italiano, preso nella generalità sua? Non ci è forse a temere di sentirlo sconfessare, non appena annunziato, e di vedere, insieme con esso, reietti quei che lo propugnano? — E in ciò probabilmente è da scorgere il perchè costoro abbian preferito rimanersi celati, facendo mistero dei loro nomi.

sioni religiose, i quali vivono nello spirito del Cristo, formano insieme, benchè separati dallo spazio e dal tempo, una sola comunanza. Il procedere che fanno gli uni accanto agli altri, e il loro operare all' unisono, senza pure accorgersi forse di quel che realmente sono (senza accorgersi, voglio dire, di essere tutti membra di un solo e stesso corpo), non toglie che essi abbiano un sol Padre, un sol Signore, un solo Spirito, una sola fede e una sola speranza. E non dal mescolarsi insieme indifferente e caotico delle varie confessioni per opera di un supremo magistero che esteriormente e formalmente le obblighi e le riduca ad una uniformità servile e violenta, ma sì dal progredire nel riconoscimento di tal comunanza interiore, dal conquistarne una sempre più precisa consapevolezza, è solo da attendere la realizzazione di mano in mano più larga della preghiera del Divino Maestro: « Che tutti, o Padre, « siano una sola cosa come tu sei in me, e io in te; che « siano, o Padre, anch' essi una sola cosa in noi » (*Giovanni*, XVII). Quando Leone XIII nota le bellissime parole di Bessarione ai Padri del Concilio di Firenze: « Quale « discolpa ci resterà appo Dio dell'esser separati, mentre, « per unirci e raccoglierci in un solo ovile, egli medesi- « mo discese dal cielo, s' incarnò e fu crocefisso? », dimentica solo di avvertire, che per questo non ci è punto bisogno del primato del Pontefice Romano, di un primato di grazia e di autorità spirituale, che il Cristo non pensò mai a fondare.

———

I CARATTERI ORIENTALI DELLO STOICISMO

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

I CARATTERI ORIENTALI DELLO STOICISMO

A chi guarda con occhio attento le grandi correnti del pensiero che, dopo Aristotele, durante il periodo ellenistico, si diramano nel mondo greco-romano, non riesce malagevole il ravvisare i tratti singolari onde lo Stoicismo si distingue dalle altre direzioni collaterali del tempo. Quel suo porre una rigida misura morale della vita umana, quel suo fiero sentimento dell' indipendenza del saggio, quel suo dispregio superbo dei beni esterni, quel suo disdegno per ogni forma della vita pubblica, quel suo concetto cosmopolitico sempre più chiaramente delineato, e finalmente quella severa ed alta idealità religiosa che lo penetra in ogni parte, dànno a questa dottrina, fra tutte le altre, un rilievo e una fisionomia singolare. Per codesti suoi caratteri incontrò nel mondo greco-romano frequenti opposizioni da un lato, sarcasmi e dispregio dall' altro; avversarî implacabili e innumerevoli derisori; mentre solo poche elette e sdegnose anime vi aderirono, nè dubitarono, segnatamente in Roma, di dare, col sacrificio della vita, a questa lor fede, consacrazione solenne.

Ma se nel fermare questi caratteri propri che la dottrina stoica distinguono dallo Scetticismo e dall' Epicureismo è facile il consenso degli storici, non altrettanto facile è il coglierne la ragion d' essere e l' origine. Che questa non s' abbia innanzi tutto a ricercare nella natura e nello spirito dell' antico Ellenismo classico, non sembra potersi revocare in dubbio. A chi considera lo spirito religioso dello Stoicismo non può sfuggire che un intervallo inadeguabile separa la gioconda bellezza e la giovanile libertà degli Dei omerici dall' austerità del Zeus stoico e da quella rigida e incondizionata sommissione fatalistica che informa la dottrina religiosa della Stoa. Nè minore apparisce il contrasto nella intuizione etica della vita, dove l' antica anima classica portava un senso di mirabile temperanza. Quanto dalla dottrina serena di Gesù si distingue l' ideale ascetico medievale che la perfezione religiosa vuole attingere colle mortificazioni della carne peccaminosa, altrettanto dallo spirito dell' antica moralità greca è lontana l' ἀπάθεια insegnata dagli Stoici, e quella loro avversione a tutto ciò che rende bella e veramente umana la vita. Nè l' ideale etico dell' antica tradizione classica era, come dagli Stoici, posto così alto da non essere segno accessibile ad ogni uomo di buona volontà. Bastava tributare agli Dei il culto che la consuetudine indicava, adempiere i doveri verso la famiglia e la comunità, esercitare benevolenza verso gli amici, ospitalità verso gli stranieri, umanità verso i nemici per aver adempiuta la legge morale. E poichè questa era in fondo una cosa sola colla volontà degli Dei, e gli Dei non erano che Divinità proprie di un popolo o di una stirpe, e talora an-

che regionali e locali, così mancava ai Greci dell' età classica anche il sentore di quel Cosmopolitismo, che, oltrepassando i sacri termini della patria e della nazione, congiungeva in un amplesso agli Elleni, i Persiani, i Traci, i Siri e i più lontani popoli dell' Asia.

Meglio, senza dubbio, si comprende il carattere e lo spirito dello Stoicismo, ove si consideri nelle sue attinenze col movimento filosofico precedente. Nè occorre qui spender molte parole, poichè discorriamo un argomento noto, e fatti e relazioni già fermate dal consenso della critica storica recente. Se la fisica stoica non è nel suo fondo che una variazione dell'antica fisica teologica di Eraclito, non senza notevoli elementi penetrativi dalla fisica aristotelica (1), l'idea morale dello Stoicismo, sorta in gran parte di contro all'Etica aristotelica, ha i suoi legittimi antecedenti nella persona e nell'opera di Socrate e nella dottrina della scuola Cinica. Quell' alto concetto che il martire Ateniese ha della perfezione morale, e della libertà interiore al cui razionale conseguimento deve condurre una vigorosa e severa disciplina dell'individuo che insieme comprende il corpo e lo spirito per tutta la vita, e lo rende impavido, come egli nè diè mirabile esempio ai secoli, dinanzi alla morte; e il sentir questa come una suprema necessità e quasi una vocazione divina al pari di quella onde fu mosso dapprima all' opera di tutta la sua vita, prelude senza dubbio all' ideale stoico del saggio; i cui elementi, d' altronde, si trovano anche già de-

(1) H. Siebeck, *Untersuchungen zur Philos. der Griechen* 2. Aufl. Freiburg 1888.

lineati in parte , ad esempio , nel Teeteto e nelle Leggi platoniche.

E più da vicino ancora il Cinismo, che tanto accentua e nella dottrina e nella Praxi l'indipendenza o autarchia del saggio da ogni condizioni esteriore , prepara l'intuizione etica della Stoa, che di quello anzi non è che una trasformazione. Lo stesso concetto cosmopolitico , se anche non si voglia già farlo risalire a Socrate quale apparisce nelle Memorie Senofontee (1), o ritrovarlo in alcuno del frammenti morali che portano il nome di Democrito (2), è già assai trasparentemente adombrato nella scuola Cinica e fors' anche nella Cirenaica. Ma per quanto notevoli sien questi fatti e queste preparazioni a illustrare l'origine dello Stoicismo, da se soli non bastano a darci ragione intera della fisionomia di una dottrina che sul terreno della cultura ellenica apparisce nella sua sostanza come alcunchè di essenzialmente nuovo ; tanto più se si pensi che l'idealismo etico discordava dai presupposti materialistici e sensistici del sistema, quasi fosse uno strato d' idee portatovi da un altra corrente di pensiero, capace di deviare la riflessione stoica dal suo logico cammino. Il rifiorire dell' antico Eraclitismo o del Cinismo, rimasto allora e più tardi sempre una setta ristretta e di azione scarsa sul movimento della civiltà, non varrebbero a spie-

(1) Ioel , *Der aechte und der Xenophontische Sokrates*, Berlin 1893 Natorp, *Philos. Monatshefte* 1894 p. 337, ss. cf. Dümmler, *Akademika* 1889 p. 96 ss.

(2) Fr. 168 presso il Natorp *Die Ethika des Demokritos* Marburg 1893 p. 23 cf. Ziegler, Gesch. dl. Ethik. p. 35.

gare la larga diffusione e l'eco molteplice e lungamente ripetuto della dottrina Stoica, se lo spirito che questa animava non avesse avuto come una risonanza ideale nei bisogni e nelle condizioni del tempo, nelle disposizioni nuove degli animi e delli spiriti di quella età.

E prendendo le mosse dai motivi personali del fondatore, ben poteva l'accidente del naufragio e i danni che glien' incolsero, se una leggenda non mente, indurre uno spirito così naturalmente disposto alla severità della meditazione come quello di Zenone, a riflettere sulla instabilità delle cose, a cercare la felicità vera non nei beni esterni, bensì nel rendersi indipendente da essi, e a credere nella ineluttabile potenza del fato che ci governa. Si ponga mente alla conversione di Paolo sulla via di Damasco, a Lutero che entra nel chiostro commosso dalla morte improvvisa d'un amico, e a tanti altri esempi che offre la storia di siffatti rivolgimenti interiori occasionate da un avvenimento inatteso. Tuttavia a un tale aneddoto nessuno vorrebbe dar gran peso, non solo perchè l'incidente del naufragio è poco sicuramente attestato, ma perchè anche il fatto, se mai, non è tale da suggerir molto al pensiero e disporre alla meditazione.

Se allarghiamo invece lo sguardo alle condizioni del tempo, convien riconoscere per fermo che nella Grecia trovava lo Stoicismo un terreno ben disposto alla sua propagazione. E qui pure non occorre, intrattenerci sopra un soggetto, oramai illustrato dalla critica storica recente, specialmente in Germania (1). Soltanto preme, pel nostro

(1) Che la declinazione del pensiero filosofico nel periodo post-

scopo, rilevare come codeste condizioni che favorirono la vittoria e la diffusione dello Stoicismo in Grecia, sono più di natura negativa che positiva, nè valgono quindi a spiegarci l' intima ragion d' essere di questo grande fenomeno storico; a quel modo che altri farebbe opera incompiuta se, dopo avere istituita una diagnosi della società pagana nei primi tempi dell' impero, solo nella dissoluzione del mondo greco-romano di quell' età in tutti gli ordini civili cercasse le ragioni storiche del trionfo del Cristianesimo, dimenticando le preparazioni positive nelle grandi correnti filosofiche e religiose del tempo e sopratutto nell' intrinseca natura e nella vitalità spirituale della nuova idea religiosa.

Di questo sarà agevole il persuadersi a chiunque consideri il significato della religiosità stoica e della interpretazione allegorica della religione popolare a cui la scuola stoica s' acconciò per necessità dei tempi. Quando apparve lo Stoicismo in Grecia, la fede ingenua del buon

aristotelico non sia da ascrivere, o almeno non soltanto, alla caduta della libertà politica greca, come sostengono, contro lo Zeller, il Grant, *The Ethics of Aristotle* I, 305, ss, e il Benn, *The Greek Philosophers* 1882 I, Preface, X ss, può esser vero nel senso che l'uno e l'altro avvenimento hanno la loro ragione comune nel decadere dello spirito pubblico, il quale ci spiega il simultaneo decadimento della poesia, dell'arte, dell'eloquenza e della storia. Ma sarebbe assurdo che le cause le quali promuovevano la degenerazione di queste forme della vita intellettuale del popolo greco, avessero invece favorito il sorgere d' una più ampia e più libera speculazione filosofica. Il fatto, in ogni modo, dimostra il contrario di quello che credono i due critici inglesi.

tempo antico era da lungo declinata nella coscienza pubblica. Gli assalti contro la religione tradizionale erano cominciati già dalla metà del quinto secolo, nei drammi euripidei. Lo stesso Aristofane mentre combatteva così aspramente il razionalismo d' Euripide e dei Sofisti, trattava poi con tale libertà satirica l' Olimpo ellenico da non lasciare dietro di sè adito ad alcuna fede nel politeismo ufficiale. Quello che i poeti adombrarono, i sofisti audacemente espresssero. E come Protagora non dubitava di incominciare il suo libro colle parole : io non so se gli Dei sieno o non sieno, Prodico introduceva una interpretazione schiettamente naturalistica dei miti, e Crizia insegnava l' origine politica e sociale delle religioni. Quindi avvenne che nel quarto secolo i seguaci della scuola Cinica e Cirenaica s' inoltrassero sempre più arditamente in questa via della critica razionalistica. Basta ricordare, quanto alla prima, le libere e audaci parole di Diogene contro il sacerdozio e l' uso dei sacrifici, e, quanto alla seconda, Teodoro di Cirene soprannominato l' « ateo ». Ma il colpo decisivo e fatale venne alla religione popolare da quell' Evemero, che pur si suole annoverare fra i settatori della scuola cirenaica e può dirsi il rappresentante del libero pensiero nell' antichità. Vero e legittimo prodotto dell' età d' Alessandro e dei Diadochi, cioè d' un tempo in cui re e principi cominciavano ad aspirare ad onori divini secondo il costume orientale, il famoso libro di Evemero col presentare le divinità del culto popolare come simboli di uomini di antiche età deificati, riesciva a deprimere sempre più l' antica idealità della religione ellenica. Nè ad arrestare il successo dell' opera d' Eve-

mero dovuto alle qualità intrinseche di essa e al rispondere che faceva a un bisogno del tempo, valsero le confutazioni d' Eratostene e d'altri uomini insigni; chè un secolo dopo, tradotta in latino da Ennio, penetrava nel mondo romano. Onde non senza ragione Plutarco chiamava Evemero il sovvertitore della fede, e più tardi i Padri della Chiesa lo salutavano distruttore del Paganesimo.

Quando adunque Zenone cominciò ad insegnare in Atene, l' antica fede politeistica era profondamente scossa, senza che altro ne tenesse il luogo. Ora poichè il bisogno perenne e indelebile d' un ideale e d' una fede agitava anche allora gli animi, questo asilo che mancava d' altronde si cercò nelle dottrine delle scuole filosofiche. E fra queste era chiaro che nessun altra rispondeva meglio a codesto bisogno della dottrina stoica. Non la Cinica, troppo repugnante al costume e al sentimento greco; e tanto meno la Cirenaica incapace di appagare gli animi avidi di forti ideali e di saldi convincimenti. Non la Platonica, troppo alta per essere largamente accessibile; non l' Aristotelica, troppo rigidamente scientifica. Non l' Epicureismo, che escludeva gli Dei dal governo del mondo e della vita umana. Non il Pirronismo, che col suo dubbio scettico dissolvendo la possibilità della scienza, ruinava il fondamento d' ogni dottrina religiosa. In questa condizione di cose, ben si comprende la potente attrattiva che doveva esercitare su tutti gli animi nei quali oramai era spenta o quasi la fede nella religione tradizionale, ma non già il bisogno religioso, una dottrina, come lo Stoicismo, che nel suo concetto panteistico racchiudeva una sorgente profonda di sentimento religioso, e portava in

ogni sua parte l' impronta di una religiosità severa; mentre poi d' altro lato colla sua interpretazione allegorica salvava della schernita religione dei padri quello che poteva salvarsi, dando ai miti antichi un significato che in qualche modo poteva comporsi colle nuove esigenze del pensiero. Ma tutto questo se giova a spiegarci il favore onde fu accolta nel mondo greco la dottrina stoica, non basta a farcene intendere l' origine e la intima natura.

Lo stesso deve dirsi rispetto all' alta idealità morale dello Stoicismo, al rigido concetto della virtù e al disdegnoso e talora sprezzante spirito d' indipendenza ond' è atteggiato il savio stoico. Se vi fu un tempo in Atene, scrive il Droysen (1) che per le sue condizioni disponesse a codesto dispregio delle moltitudini e a codesto bisogno di ritrarsi nell' intimità della coscienza individuale, certo era quello. In Atene l' eterismo era divenuto il centro e il fine di ogni vita intellettuale; e intorno alle eleganti cortigiane che vi convenivano d' ogni paese si riunivano artisti, poeti, musici, filosofi. Ogni decoro era oramai dalla vita pubblica bandito; alla severità del costume antico sostituito un lusso il più inverecondo; alla religione dei padri, l' indifferenza o il frizzo beffardo e poi, come suole, la superstizione e le arti magiche; e allo spirito antico di libertà, l' abito della più abietta adulazione. Onde gli ateniesi, un tempo vincitori del gran Re, eran giunti a tributare, prosternandosi, onori divini ai nuovi dominatori come Demetrio Falereo e il suo successore. A cotale declina-

(1) Droysen, *Geschichte d. Hellenismus* I, 427 s.

zione dello spirito pubblico s'accompagnava, come sempre, il decadimento politico di Atene e dell' Ellade. L'egemonia civile e militare di Atene era finita dopo l' infelice esito della guerra del Peloponneso. Invano ne avevano rialzato il nome e la dignità la fortuna militare di Conone, di Timoteo, di Cabria e d'Ificrate; invano, decadute dalla loro potenza e quasi dileguate l' una dopo l' altra Sparta e Tebe, Atene era risorta per alcun tempo come capo e presidio della Grecia. La minaccia ora veniva dal Nord dell' Ellade; e non valse la parola ardente di Demostene a scongiurare il pericolo; chè Filippo a Cheronea poneva fine alla libertà greca. Quando Zenone venne ad Atene e vi fondò la Stoa, la città era oramai in preda alla parte macedonica, la quale, con a capo Focione, aveva dato il bando a Demostene. Per un momento parve che all'annunzio della morte del gran Re, risorgessero i sopiti spiriti di libertà, e la favilla nascosta fiammeggiasse, riaccesa dalla parola di Iperide e di Demostene. Ma non andò molto che Atene cadde vinta da Antipatro; i due oratori dati a morte, e l' antico regime democratico d'Atene trasformato in una semioligarchia, finchè, in nome di Cassandro, la governò Demetrio Falereo.

In mezzo a questo generale disfacimento della vita pubblica, le anime sdegnose di tanta corruttela trovavano la formula rispondente allo stato del loro sentimento in una dottrina che predicava l' astensione dalla vita politica e in una solitaria e severa disciplina delle anime indicava, due secoli prima del Cristo, la via verso una profonda riforma della coscienza morale. Ma codesta disposizione degli animi non poteva essere che una preparazione in-

diretta. Per certo l' idealismo etico degli Stóici trovava un terreno opportuno in tal senso; ma donde veniva codesta parola nuova nel mondo ellenico? donde questa immensa superiorità pratica dello Stoicismo sulla religione dello Stato, e sulle correnti filosofiche anche le più elevate, ma pure schiettemente elleniche, come il Platonismo? A noi sembra che una risposta adeguata non possa darsi se non, per dirla con Dante,

ficcando gli occhi verso l' Oriente.

§ II.

La recente critica storica, specialmente tedesca, ha forse dimenticato troppo codesto aspetto essenzialissimo della questione, che noi ci proponiamo d' illustrare. Non che ne manchino accenni nell' opera classica dello Zeller (1), e in qualche altra più recente (2); ma non sono che fugaci

(1) Scrive lo Zeller III (3 aufl.) p. 26 « Eine von den auffallendsten Erscheinungen in der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie . . . liegt in dem umstand, dass so viele ihrer Vertreter den östlichen Gegenden angehören, in denen das Griechische mit Orientalischem sich berühte und vermischte ». Ma in seguito limita, com' era naturale, questo asserto al solo Stoicismo.

(2) Weygoldt, *Die Philosophie der Stoa*, Leipzig 1883 p. 70 ss. Il Windelband, *Gesch. der alten Philosophie* Nordlingen 1888 si contenta di osservare soltanto (p. 176) che la dottrina stoica fu elaborata da uomini derivanti dalle miste popolazioni dell' oriente. Altri storici come l' Ueberwg, lo Ziegler, il Köstlin, il Benn, lo Schmeckel, e anche lo Stein, tacciono su questo proposito.

e incidentali. Maggiore attenzione sembra vi abbia posta la critica inglese. Alessandro Grant nella sua Introduzione all' Etica d'Aristotele, e il Lightfoot nel suo classico commento all' Epistola di Paolo ai Filippesi (1), hanno meglio rilevata codesta attinenza dello Stoicismo greco coll' Oriente. Ma i termini e gli svolgimenti di codesta azione della cultura orientale su questo movimento filosofico non sono stati fino a qui, secondo il nostro avviso, chiariti bastevolmente. Onde vale il pregio d' insistervi meglio forse che non sia stato fatto per l' innanzi.

Per due volte il soffio fecondatore dell' Oriente passò sulla sacra terra della civiltà ellenica. Dapprima nel periodo delle origini più antiche della cultura; e lo dimostrano le forme e la tecnica della primitiva arte greca, le quali, come oggi sempre più si riconosce, dipendono da influssi dell' arte assiro-babilonese ed egizia; lo confermano poi i molti elementi delle religioni e dei culti asiatici penetrati nei miti e nei culti ellenici (2); e in certa misura, anche più tardi, le prime manifestazioni della scienza greca a cui l' Oriente diè i primi suggerimenti e motivi. Dopo codesti primi impulsi, il genio ellenico si

(1) Grant, *The Ethics of Aristotle* I, 306 ss. J. B. Lightfoot *Saint Paul's Epistle to the Philippians* 8 ed, London 1885 p. 273 e segg.

(2) Basti citare lo scritto di Ernesto Curtius, « Die griechische Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt », in *Alterthum und Gegenwart.* II, 1886 p. 50, e il libro del Gruppe *Die griech. Culte und Mythen in ihr. Bezieh. zu der Oriental. Religionen.* I, Leipzig 1887, cfr. anche il lavoro del Rohde *Psyche.* Freiburg 1890-92.

muove con piena indipendenza svolgendo la sua ricchezza inesausta nelle molteplici manifestazioni dell' arte, della scienza, della vita pubblica, durante i secoli del suo massimo splendore. Ma allorquando questa radiosa civiltà volge al tramonto, quanto minore è la sua virtù di resistenza agli influssi esterni, e tanto più chiara riapparisce l' azione dell' Oriente sull' Ellenismo. E dove dapprima lo spirito ellenico aveva saputo con potente originalità assimilare e trasformare gli elementi della cultura asiatico-egizia, ora all' incontro il contatto molteplice coll' Oriente riesce a trasformare intimamente la civiltà del mondo classico. Uno dei fatti storici che indicano il principio di codesta reazione dell' Oriente sull' Occidente è appunto lo Stoicismo.

Muoviamo da un fatto preciso e incontestabile. Se diamo uno sguardo al catalogo dei primi Stoici e di essi cerchiamo le origini, non potremo senza chiuder gli occhi alla luce della verità, disconoscere che la maggior parte di costoro ha una provenienza semi-orientale. I più autorevoli e più antichi rappresentanti lo stoicismo vengono ad Atene da colonie e città semitiche. In prima linea il fondatore stesso della scuola, Zenone di Cizio, città dell' isola di Cipro, abitata da popolazione mezzo greca mezzo fenicia, che fino ad Alessandro era stata soggetta a dominatori asiatici e conservava quindi costumi e cultura orientale (1). Che egli stesso discendesse da famiglia fenicia è stato bensì impugnato, ad esempio dallo Zeller (2). Ma

(1) Diog. VII. 7. ἀντεποιοῦντο δ' αὐτοῦ καὶ οἱ Σιδῶνι ἐν Κιτιεῖς.

(2) Zeller, *Die Philos. der Griechen* III I[3], 27[3]. Altri lo chia-

se, certo, non bastano a provarlo i tratti semitici che lo Schuster ravvisa nell' erma Napoletana di Zenone (1), ci induce a crederlo la concorde testimonianza di Cicerone, di Diogene Laerzio, l' allusione del Papiro ercolanese pubblicato dal Comparetti, di Ateneo, dell'Antologia e di Suida, che lo designano così Ζήνωνα τόν Φοίνικα, « *Poenulus ille* (2), e segnatamente l' epigramma dello stoico Zenodoto riferito da Diogene (3). Lo confermano poi la sollecitudine colla quale egli, che, sebbene *meteco*, fu insignito di speciali onori in Atene, avrebbe aspirato alla cittadinanza ateniese (Plutarc. Stoic. repugn. c. 7); e indirettamente la tradizione che lo presenta dapprima come mercatante di porpora fenicia (4). La sua stessa vocazione filosofica ha qualcosa dell' ispirazione e della conversione religiosa (5). Venuto ad Atene pel suo commercio, secondo riferisce una

mano, senz' altro, « Semita ». Come l' Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* Leipzig 1882 II, 43 e 253 e lo Zumpt, *Ueber den Bestand der phil. Schulen in Athen* (Abhandl. der Berlin. Akad. 1842) p. 29.

(1) Schuster *Ueber die erhalt. Porträts der griech. Philosophen*, Leipzig 1877.

(2) Vedi le testimonianze raccolte dallo Stein, *Die Psychologie der Stoa*, Berlin 1886 p. 2-5 Zeller op. cit. p. 27.

(3) Diog. Laert. VII, 30.

(4) D. L. VII. 2. πορφύραν ἐμπεπορευμένος ἀπὸ τῆς Φοινίκης.

(5) Così nota anche il Capes, *Stoicism* (Society for promoting Christ. Knowledge) London 1880 p. 28. Anche la sua figura ha qualcosa dell'asceta orientale cf. Diog. Laert. VII, 16. ἦν εὐτελής τε σφόδρα, καὶ βαρβαρικῆς ἐχόμενος σμικρολογίας, προσχήματι οἰκονομίας.

tradizione, avendo letto le Memorie senofontee di Socrate presso un bibliopola, avrebbe chiesto « e dove si può trovare un tale uomo » ?; ed essendogli additato il cinico Cratete che in quel punto passava, egli lo avrebbe seguito. Chi non ricorda qui la chiamata di Levi nell' Evangelio di Matteo ?

Da Cizio veniva pure il suo prediletto discepolo Perseo. Erillo dalla fenicia Cartagine, Atenodoro da Tarso, Cleante da Asso nella Troade. Fra i discepoli di Cleante, Sfero dal Bosforo, Crisippo e più tardi il poeta Arato da Soli nella Cilicia, Dionisio da Eraclea sul Ponto. Parimente fra i successori di Crisippo, Zenone di Sidone (o di Tarso), Diogene « il Babilonese » da Seleucia sul Tigri, i cui discepoli Antipatro ed Archedemo erano pure da Tarso, e Boeto da Sidone. Anche i rappresentanti la così detta Stoa media e la Stoa più recente discendono da città in gran parte semitiche, Panezio da Rodi, Posidonio da Apamea nella Siria. E Tarso diè pure alla scuola stoica, Nestore, Atenodoro detto « Condylion ». un Zenone (1) ed Eraclide; Epifania, Eufrate; Scitopoli, Basilide; Ascalona, Antibio ed Eubio; Tiro, Antipatro ed Apollonio; Tolemaide, Diogene; Serapoli, Serapione, Publio, e, più tardi, Epitteto; Cirene, Eratostene. L' aspetto orientale di questo elenco è manifesto. Non uno degli Stoici più notevoli è nativo della Grecia propriamente detta. Tutti, o quasi, i più autorevoli son nati e cresciuti in regioni dove la cultura greca si era confusa colla orientale, ed

(1) Zeller, IV, p. 40 Diogene Laerzio VII, 35 enumera otto personaggi omonimi.

aveva formato quell' ambiente intellettuale che nella storia è noto col nome di Ellenismo. Da queste regioni confluiscono ad Atene (*in Ilissum fluxit Orontes*), e vi portano i semi della sapienza e dello spirito orientale. Le regioni più greche fra quelle che dettero alla scuola il loro contributo sono Rodi e la Frigia. Ma i due veri focolari della scuola stoica rimangono sempre la Cilicia e le colonie semitiche di Cipro.

Quest' ultimo fatto anzi c' induce a spingere un passo avanti la nostra ricerca; poichè la maggior parte dei più famosi Stoici non è soltanto orientale, ma semitica d' origine. Babilonia, la Fenicia, la Siria, la Palestina sono la patria loro. Uno viene da Scitopoli, un secondo da Apamea, un terzo da Ascalona, un quarto da Tolemaide, due altri da Jerapoli, oltre molti da Tiro, Sidone o dalle loro colonie, come Cizio e Cartagine. La stessa Cilicia, dove erano tre centri dello Stoicismo, Tarso, Soli e Mallo (1), prossima geograficamente alla Siria aveva con questa regione facili contatti. Ora quali sistemi religiosi codesti Stoici avessero opportunità di conoscere, e qual partito potessero trarne, non ci è lecito

(1) I progenitori di Crisippo e di Arato, nativi di Soli, sembra vi fossero emigrati da Tarso. Per Crisippo, si veda Strabone XIV. 8 p. 671, Di Arato, attesta Asclepiade Ταρσέα φησὶν αὐτὸν γεγονέναι ἀλλ' οὐ Σολέα (Arati opp. II, 429 ed. Bühle). Di Atenodoro di Tarso, figlio di Sandone, Strabone dice (XIV, 13-14) ὃν καὶ Κανανίτην φασὶν ἀπὸ κώμης τινός. Se la spiegazione che dà Strabone del Κανανίτης è esatta, qui dovremmo ammettere una origine semitica.

dire. Ma sarebbe strana cosa se, vivendo ai confini della sede del Giudaismo, avessero potuto sottrarsi interamente all' influsso d' una religione atta per sua natura a richiamare l' attenzione delle loro menti disposte alla severità del pensiero religioso; d' una religione che si propagò poi largamente nell' Impero romano, e che per opera dell' evangelio si diffuse in tutto il mondo civile. Così la sentenza dei Padri Cristiani che le più alte idee dei filosofi greci considerarono come una derivazione dai profeti e legislatori d' Israele, potrebbe forse adombrare in parte una verità storica per quel che concerne lo Stoicismo.

Comunque sia di ciò, il fatto che i germi di questa dottrina debbono cercarsi nell'Oriente è di grande rilievo per la storia della cultura, perchè significa il penetrare per questa via dello spirito orientale nella grande corrente della filosofia ellenica; l' insinuarsi di questo lievito nuovo che doveva generare un vasto fermento ideale nell' occidente. E dobbiamo senza dubbio a questo fatto e ai suoi molteplici effetti la ragione di molti caratteri onde la dottrina Stoica apparisce in parte come alcunchè di estraneo alla cultura ellenica, e della facilità onde fu accolta al di fuori dei confini geografici e storici di questa.

A codeste affinità coll' oriente è dovuto innanzi tutto quello spirito pratico e quell' intensa serietà morale che è tutta propria dello Stoicismo. Nella tradizione del pensiero greco la filosofia era principalmente scienza, attività teoretica. Socrate stesso, vero creatore dell' Etica, riduce l'operare al sapere. Allo spirito orientale, specialmente se

noi teniamo presenti i popoli semitici, come i Fenici, più importano invece gli effetti pratici, nella vita, che l'ideale teoretico, da cui anzi esso è generalmente alieno. Se poi chiediamo in che consista il valore e il fine della vita, il greco risponderà, nell' operoso svolgimento delle facoltà umane, l'orientale piuttosto lo cercherà nella contemplazione passiva delle cose. L'uno sente quello che insegna Aristotele « la vita è libera attività » ; l' altro la trova nel riposo imperturbato. Ora è ben noto quanta prevalenza nel sistema stoico abbiano le dottrine pratiche. Se la filosofia del tempo era inclinata da altre cause a porre l' Etica al di sopra della Metafisica, in questa via fu efficacemente aiutata dallo spirito orientale che animava lo Stoicismo. Nel quale la Fisica e la Logica, come è noto, erano subordinate all' Etica ; e tanto anzi che lo svolgimento storico della scuola presenta chiara una diminuzione progressiva delle questioni fisiche e logiche rispetto alle morali, fino al punto che quelle posson dirsi praticamente neglette. Ma più ancora l' influsso orientale apparisce nel modo con cui la Stoa intende e risolve il problema etico. Uno spirito nuovo e diverso da quello classico delle altre scuole alita per entro la morale stoica. Quella inalterabile e impavida fermezza dello Stoico, quella sua sdegnosa avversione agli affetti che allietano la vita (ἀπάθεια), quel proposito di ritrarsi dalla vita pubblica quasi una *fuga saeculi,* ha nel suo fondo più dell'orientale che del greco. Nè più manifesto potrebbe essere il contrasto fra la giocondità luminosa dello spirito ellenico, e la severità talora aspra e fanatica dei seguaci di Zenone, di questi quasi farisei del mondo ellenico. Il riconoscimento pratico dei diritti della coscienza

subiettiva, il sentimento della responsabilità personale, il bisogno di un esame continuo della propria coscienza, degenerato poi in una sottile e minuta casuistica nella scuola, sono disposizioni d'animo e di pensiero che accusano la presenza di uno spirito nuovo ed estraneo alla cultura occidentale e classica, e che mentre ritroviamo nei libri dell'antico Testamento e nelle Lettere di Paolo, invano cercheresti nel dialogo socratico, come negli scritti di Platone e di Aristotele. La tempra antica della coscienza greca, disposta ad un pensiero obiettivo, e al sentimento della natura, repugnava da questo subiettivismo etico della dottrina stoica. Quel sentimento profondo della misura che aveva dato forma fino dalle origini al genio ellenico e prodotte le maravigliose sue manifestazioni nel campo dell' arte, era passato anche nel concetto etico delle grandi dottrine classiche, nella μεσότης d' Aristotele, nelle μετριότης degli Accademici. Gli Stoici, primi, rompono questa tradizione classica colla rigidita del loro ideale etico, e coll' insegnare l'estirpazione degli affetti. Nè si dica che alcunchè di simile trovasi già nel Cinismo; perchè non solo all'Etica cinica manca il colorito religioso dello Stoicismo (1), ma perchè anche il Cinismo stesso potrebbe dirsi non in-

(1) Questo vale per il Cinismo antico, non per il Cinismo dell' età imperiale, che presenta notevoli tratti di uno spirito religioso, ben rilevati dallo Zeller Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1893 e dal Nösgen, Beiträge Zur Gesch. d. griech. Philos. Leipzig 1892 (cf. quanto ne scrivemmo negli Atti di questa Accademia Vol. XXVI). Ma è probabile che anche codesti elementi religiosi vi sian penetrati per influenza stoica.

teramente estraneo a questo contatto orientale, se pensiamo che Antistene era figlio d' una schiava trace (1), e Diogene veniva da una città posto a nord-est dell'Asia Minore.

Quindi è che l' etica stoica si disegna sopra un fondo religioso, onde meglio trasparisce il suo colorito orientale. L' opera del popolo greco nella storia della civiltà fu la creazione dell' arte e della scienza, a cui seppe mirabilmente sposare la gloria delle armi e di sapienti istituti civili. Alla profondità del sentimento religioso non era, in generale, fortemente disposto. La religione comune, inseparabile per le sue origini dalla poesia e dall' arte, era stata strumento d' educazione pubblica o vincolo di unione nella vita politica, sorta com' era ed alimentata da una atmosfera di libertà. All' immobile panteismo dell' Oriente il genio plastico dei Greci aveva sostituito una moltitudine di Dei che quasi più degli uomini popolarono l' incantato paese. Onde la grande divinità asiatica, come scrisse Ernesto Curtius, si spezzò sulle coste dell' Egeo e fra le isole dell' Arcipelago in mille divinità minori, quasi raggio luminoso che si franga e si decomponga nel prisma multicolore.

L' Orientale all'incontro non è nato nè alla scienza, nè all' arte, nè alla libertà. La sua indole lo dispone o alle visioni e alle estasi della esuberante fantasia e all' indolen-

(1) Ne dubitò bensì il Bernays Lucian und die Cyniker, p. 91. Ma che il suo dubbio non sia giustificato lo ha dimostrato già lo Zeller II 4 Aufl. (1889) p. 281. Alcuni antichi lo dicono Frigio d' origine.

za o al fanatismo religioso; all' ispirata pietà di David o di Iesaia, o all'ascetica mortificazione del terapeuta dell'Egitto o del *fakiro* indiano. Non senza un perchè tutte le grandi religioni vennero dall' Asia, e non una sola nacque nell' occidente; ma nemmeno può dirsi accidentale che il più religioso dei sistemi filosofici dell' antichità, lo Stoicismo, derivi da menti semi-orientali, a quel modo che il più religioso di tutti i sistemi moderni, il panteismo dello Spinoza, fu prodotto di una mente semitica.

Ora quanta parte abbia l' elemento religioso nello Stoicismo è assai noto in generale. Basta ricordare il celebre Inno di Cleante, il quale, a chiunque lo legga, richiama spontaneamente al pensiero la lirica religiosa dell' Oriente (1). Importa invece richiamare l'attenzione sopra alcuni punti, poco considerati, ove codesta religiosità stoica tradisce la sua derivazione orientale. Innanzi tutto si può dire che lo Stoicismo continuava lo spirito del Profetismo giudaico dell' età del secondo Isaia, e faceva più tardi

(1) Sono notevoli le parole onde Filodemo (De Mus. Vol. Hercul. I. col. 28) spiega le ragioni della forma poetica adoperata da Cleante. ἀμεινονά γε εἶναι τὰ ποιητικὰ κ. μουσικὰ παραδείγματα κ. τοῦ λόγου τοῦ τῆς φιλοσοφίας, ἱκανῶς μὲν ἐξαγγέλλειν δυναμένου τὰ θεῖα κ. ἀνθρώπινα, μὴ ἔχοντος δὲ ψιλοῦ τῶν θείων μεγεθῶν λέξεις οἰκείας. τὰ μέτρα κ. τὰ μέλη κ. τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θείων θεωρίας. Lo spirito della religiosità stoica è bene espresso da Cicerone nat. Deor. II, 28, 71 « *Cultus autem Deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura. integra, incorrupta et mente et voce veneremur* ».

causa comune col Cristianesimo, nella repugnanza al culto degl'idoli e ai sacrifici cruenti (1). Ma più notevole ancora è l'incontrare nella dottrina stoica il concetto, estraneo interamente a tutta la civiltà classica e schiettamente giudaico, della peccaminosità originaria dell'umana natura, che si ripete costantemente da Crisippo ad Epitteto, e trova la sua formula nell'espressione di Seneca *Peccavimus omnes*. Nè meno singolare è il fatto che soltanto nello Stoicismo si trovi un riflesso della dottrina giudaica della resurrezione dei corpi, da cui repugnava, come altravolta dimostrammo (2), lo spirito ellenico; in quanto che nella palingenesi finale gli Stoici ammettono pure che il corpo conservi una qualche forma e si rinnovi (3) (μετενσωμάτωσις).

Ed Orientale è altresì nelle sue origini e nel suo spirito quel metodo d'interpretazione allegorica dei miti religiosi, onde tanto essi si compiacquero. Non già che ne manchino i segni anche nel mondo ellenico, ma sempre là dove apparisce diretto o indiretto l'influsso orientale, come nella dottrina dell'antico Eraclito, più tardi nell'Elenismo giudaico d'Alessandria, onde poi passò nella simbolica cristiana dei Padri alessandrini, come Clemente ed Origene. Lo stesso libro d'Evemero l'ἱερὰ ἀναγραφή, che dovette esercitare tanta efficacia su questa parte delle dot-

(1) Bernays, *Die heraklitischen Briefe* Berlin 1869, p. 25 ss.

(2) Atti dell'Accad. di Sc. Mor. e Pol. Vol. XXVI.

(3) Hippol. Philos. c. 21 ὁμολογοῦσι δὲ καὶ μετενσωμάτωσιν γίνεσθαι ὡρισμένων οὐσῶν τῶν ψυχῶν. (cfr. Diels, Doxographi, Proleg. p. 175) e gli altri luoghi in Stein, Psychol. d. Stoa p. 155 e Zeller III 1.[3] 155.

trine stoiche, aveva nello splendore della forma e nell'indole fantastica della sua materia, senza dubbio, una intonazione orientale; com'era, del resto, naturale aspettarsi da un uomo che aveva seguito Alessandro in Oriente, e dal re di Macedonia, Cassandro, era stato messo a capo d'una spedizione inviata verso l'Arabia merionale e l'Oceano indiano.

Un altro tratto orientale di questa religiosità stoica è quello che si potrebbe dire lo spirito profetico della scuola. Il moralista greco è un ragionatore; l'orientale, quasi sempre, un ispirato e un profeta. Ora sebbene gli Stoici dessero al loro insegnamento etico una veste dialettica, avevano più del profeta che del ricercatore, annunziando, come facevano, le verità morali sul fondamento d'una autorità non esteriore bensì, ma interiore, e in una forma sentenziosa, e scevra in generale d'ogni processo raziocinativo. Non soltanto ce lo dimostrano gli scritti di Epitteto, di Seneca, di Marco Aurelio, ma già di Crisippo, lo spirito più logico e disputatore della scuola, si narra avesse detto spesso al suo maestro Cleante « aver egli soltanto bisogno di apprender dogmi, le prove troverebbe da sè » (1). Pensiero strano a prima giunta, ma che bene esprime la fede intensa nell'intuizione delle verità morali, sentite come una cosa in sè stessa assoluta e a cui le discussioni logiche e i ragionamenti non servono che di esterna difesa (2). Nella scuola Stoica comincia d'al-

(1) Diog. Laert. VII, 179. πολλάκις ἔλεγε μόνης τῆς τῶν δογμάτων διδασκαλίας χρῄζειν, τὰς δ' ἀποδείξεις αὐτὸν εὑρήσειν.

(2) Su questo punto v. il Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* 8 ed. 1885 p. 275 s.

tronde un movimento nuovo della coscienza greca, la quale fino a qui nelle teogonie e cosmogonie poetiche e filosofiche e in tutte le forme letterarie venute dal fondo della saga eroica aveva mostrato di risalir sempre, con sguardo retrospettivo, alle origini del mondo e del genere umano, quasi derivando la luce della civiltà dal passato dell' età dell' oro. Collo stoicismo si sposta come il punto d'orientazione della coscienza classica dal passato verso un rinnovamento prossimo della natura e del genere umano (1); quasi riflesso del Profetismo e dell'apocalittica giudaica che nel futuro regno messianico vede e spera l'avvento dell'età luminosa del popolo d'Israele e la redenzione delle genti. Non già che di codesto nuovo atteggiamento della coscienza classica negli ultimi due secoli avanti l'era volgare manchino altrove i segni ma sono dovunque deboli e scarsi, nè mai così chiari come nello stoicismo, e specie negli scritti di Seneca (p. e. Nat. Quaest. III, 28, 30, VI 1). Il che spiega la larga parte che nelle dottrine di questa scuola, combattuta dalle altre, ebbe la teoria della Mantica, che tien quasi il luogo della Profezia nel mondo classico, e la credenza negli Oracoli e ad una rivelazione divina specialmente nei sogni (2); teoria da loro ricollegata alla dottrina della Provvidenza nel mondo. Onde

(1) Cfr. il mio scritto Le idee Millenarie dei Cristiani (Disc. inaugurale della R. Università) Napoli 1888 pag. 18. s.

(2) Si veda specialmente il passo di Cicerone, Acad. II, 15, 47 e quello che di questa relazione dello Stoicismo colle idee bibliche dice lo Stein, *Erkenntnisstheorie der Stoa*, Berlin 1888, il quale però non accenna alla probabile loro cognazione primitiva.

avvenne che da una scuola professante una dottrina così profondamente religiosa uscirono, esempio nuovo ed unico nel mondo antico, martiri ed eroi. Il suicidio dello Stoico che anche quando sembra mosso da cause le più insignificanti, ha sempre alcunchè di religioso (1), nel caso di Catone, di Trasea, d'Elvidio Prisco e di quasi tutti gli stoici dell'età imperiale, assumeva l'aspetto d'una divina chiamata, d'una suprema ἀνάγκη; ed era poi nel fatto una solenne testimonianza resa ai puri ideali della loro dottrina. Se non sono martiri del libero pensiero, gli Stoici sono i martiri della coscienza e della libertà morale.

Non meno che lo spirito religioso ond'è animato lo Stoicismo, ripete la sua ragion d'essere da influssi orientali l'ideale cosmopolitico. In quello scritto sulla fortuna di Alessandro che va sotto il nome di Plutarco e ci dà una idea così grandiosa dell'opera del Macedone, si legge che questi mescolò come in una gran coppa d'amore popoli diversi, e gl'indusse a tenere il mondo intero come lor patria, traducendo così in atto quello che allo Stoico Zenone era balenato come un vago ideale (2). Ora i termini storici del rapporto debbon essere qui, senza dubbio, invertiti. Imperocchè fu la grande opera d'unificazione concepita e in parte attuata da Alessandro in quel processo d'intima fusione da lui iniziata dell'oriente e dell'occidente, che dispose gli animi e le menti ai nuovi ideali cosmo-

(1) Così Zenone (Diog. Laert. VII. 28, 31) si uccide rivolgendo alla terra quelle parole « Vengo: a che mi chiami? ».

(2) De Fort. Alex. c. 6.

politici (1). Il sorgere dello stoicismo fu certo di cotest' opera uno dei primi frutti. Ma giova notare che codesta corrente nuova d' idee e d' aspirazioni veniva dal contatto coll' oriente, non già che sorgesse spontanea dalla coscienza greca. Nei grandi centri dell'Asia convivevano da secoli le stirpi più diverse; e la lunga consuetudine aveva avuto per effetto il formarsi e fortificarsi dei sentimenti di eguaglianza e di fratellanza, e di stringere sempre più i vincoli fra i popoli. Codesto sentimento era stato invece quasi chè estraneo ai Greci fino all' età di Alessandro; e salvo qualche rara voce, secondo notammo, la vera umanità appariva anche ai più alti intelletti, come Platone, soltanto nel greco; dove i non greci son barbari e per ogni rispetto inferiori. Per quante alte idee abbia irradiate Atene, centro intellettuale dell' Ellenismo classico, l' idea cosmopolitica fu un elemento importato dal di fuori. Nè Alessandro potè trarla o dalla sua educazione o dall'essere egli nativo di una provincia mezzo barbarica e non schiettamente ellenica. Poichè è ben noto quanto i propositi cosmopolitici del giovane principe distassero dagli ideali del suo maestro e corregionario Aristotele, che a lui, come sappiamo, aveva consigliato di trattare gli Elleni da uomini liberi, e gli Asiatici da schiavi. L'ispirazione orientale del concetto d' una monarchia universale istituita da Ales-

(1) Confronta su questo lo scritto dell' Apelt, « *Die Idee der allgemeinen Menschenwürde und der Kosmopolitismus im Alterthum* » nei « Beiträge Zur Gesch. d. Griech. Philos ». Leipzig 1891 p. 350 ss.

sandro resulta del resto anche dal carattere religioso che rivestì, e specialmente nel cerimoniale che fu quasi un culto tributato ad una Divinità. Il che apparve evidente nel costume della προσκύνεσις da lui voluto introdurre e che costò la vita al repugnante Callistene (1). Nè maggior distanza, ad esempio, potrebbe darsi di quella che intercede fra il concetto politico del re Macedone e il Pan-ellenismo d'Isocrate.

Ma spingiamo più oltre il nostro sguardo e ci verrà fatto di cogliere in queste attinenze orientali dello Stoicismo la ragione di un fatto ben più importante per la storia dell' umanità. Non soltanto esse c' illustrano la presenza di molti concetti e termini stoici in alcuni dei libri Sapienziali dell' Antico Testamento, appartenenti all' ellenistica, come i Proverbi, il Siracide e il Libro della Sapienza, ma principalmente c' illuminano intorno alle affinità naturali e innegabili dello Stoicismo col Cristianesimo (2), e alla grande e costante simpatia che per lo Stoicismo dimostrarono poi sempre i Padri della Chiesa,

(1) Kaerst, *Alexander der Grosse und der Hellenismus* in Sybel's Histor. Zeitschrift H. 2. 1895 p. 199 s. Cf. del resto il Grote, *History of Greece* XII, 38 (London 1869). In questo mi duole di non consentire coll' egregio collega Holm, *Griech. Geschichte* III, 426.

(2) Questi consensi ideali dello Stoicismo e del Cristianesimo ha troppo studiosamente messi nell' ombra, coll' intento di rilevarne le differenze, del pari incontestabili, il Talamo nel pregevole e dotto libro *Le Origini del Cristianesimo e il pensiero Stoico*, Roma 1892, discostandosi così dall' antica tradizione ecclesiastica che mirava a porre in luce, come titolo di gloria pel Cristianesimo, le sue preparazioni ideali nelle grandi dottrine greche.

da Giustino a Tertulliano ed Ambrogio. Non è proposito nostro il ritornare sopra una questione così *vexata* dalla critica storica anche oggi, pur dopo le mirabili ricerche del Baur e del Lighfoot. Ma se oramai non è più lecito il credere come un tempo, ad una azione, almeno diretta , del Cristianesimo sulla dottrina stoica degli ultimi tempi , e segnatamente sul pensiero di Seneca , è invece nel rispetto assai storico più verosimile che inversamente lo Stoicismo abbia esercitato efficacia sul Cristianesimo del primo secolo , sopratutto per il tramite dell' Ellenismo alessandrino, e in specie sul pensiero di Paolo che nato ed educato in Tarso, uno dei grandi centri dello Stoicismo, accoglie in alcune sue lettere , come in quella ai Colossesi, ai Romani, ai Galati e nella Prima ai Corinti, termini, concetti e forme stoiche , e nel discorso nell' Areopago d'Atene fa suo il panteismo e cita la testimonianza dello stoico Cleante. Ma una spiegazione ben più naturale e più larga di queste concordanze , per quanto negletta dalla critica storica oggi, ci si offre , ponendo mente a quel-l' infusione orientale, e forse giudaica, nello Stoicismo, da noi sopra discorsa. I termini della questione sono così profondamente mutati. Dire che lo Stoicismo sia una preparazione ellenica del Cristianesimo, una direzione ideale che dal mondo antico s' avanza spontanea incontro al Cristianesimo, non appaga perchè non ci dà ragione della loro affinità profonda. Lungi certo da noi il negare le sostanziali e specifiche differenze che corrono fra l' uno e l' altro. Ma pur chi crede , ed anzi, a nostro avviso , tanto più chi crede ad una educazione divina del genere umano e ad una rivelazione superiore nel Cristianesimo,

deve considerarne la manifestazione nei termini e nelle contingenze della storia. Veduto in questa luce, ci apparisce come una corrente parallela a quella dello stoicismo ellenico, uscente al pari di questa da una comune scaturigine orientale, e come questa dirigentesi verso l'occidente, dove entrambe mescolano le loro acque, pur così diverse nella loro purezza e nella loro virtù rigeneratrice. Da un comune fondo semitico muovono per incontrarsi più tardi nel mondo romano; poichè lo Stoicismo come il Cristianesimo sopratutto in questo si diffusero. Ma con diverse sorti nel loro cammino. Da un lato è l'Oriente che si fa occidentale nello Stoicismo, quasi forma di transizione fra il mondo orientale e l'ellenico; dell'altro è l'Oriente che conquista la cultura ellenica e le si sovrappone, fino a che più tardi ne accoglie gli elementi per ricomporli, con una potenza senza esempio nella storia, nell'edificio del dogma ecclesiastico. Così considerati Stoicismo e Cristianesimo, non sono nè indipendenti nè dipendenti l'uno dall'altro; poichè la loro cognazione storica è quella che ne spiega in gran parte le mirabili concordanze. Ond'è che se la critica recente ora inclina a vedere nell'opera e negli scritti di Paolo uno spirito schiettamente giudaico e rabbinico (Pfleiderer), mentre d'altronde non può negare le molteplici consonanze di Paolo cogli Stoici, si può dire sia nel vero nell'un caso e nell'altro, perchè il pensiero stoico e il pensiero pauliniano muovono in origine da un fondo comune.

Ed ecco altresì il segreto di quel vivo interessamento che lo Stoicismo, caduto come forma storica prima delle altre dottrine greche, suscita ancora in noi moderni. Il nostro modo di sentire la vita e le cose è oramai così

penetrato, volenti o nolenti, dallo spirito semitico che i Cristianesimo diffuse nel mondo, da sentirci ben più vicini a quel soggettivismo etico, a quel bisogno di profondarsi nella coscienza morale a quell' ideale di giustizia, a quel sentimento del dovere che lo stoicismo introdusse nell' antico spirito ellenico, anzichè all' etica obiettiva e realistica di Platone e d' Aristotele. Il mondo morale delineato da questi, colle sue attinenze estrinseche, e con una misura obiettiva ed esteriore dell' attività pratica, è alcunchè di lontano e di estraneo da noi. Un profondo rivolgimento della coscienza morale ci separa invincibilmente da questa moralità classica, dove la forma prevale sullo spirito, e l' euritmia esteriore vince e per poco annulla l' interiorità. Senza dubbio Paolo intuì una verità storica profonda quando scrisse: chi è con Cristo, diviene creatura nuova. E noi che comprendiamo in uno sguardo sintetico tutte le varie correnti ideali, religiose e filosofiche, che sovrapponendosi alla civiltà pagana, portarono nell' occidente elementi dello spirito orientale, potremo ripetere la parola dei secoli « dall' Oriente è la luce ».

DEL SENATO

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DEL SOCIO

FRANCESCO SAV.° ARABIA

DEL SENATO

I.

Che il Parlamento, negli Stati ordinati a sistema costituzionale, sia, quasi da per tutto, diviso in due camere di cui una provveniente dall'elezione diretta del popolo ed un'altra detta Camera Alta, de'Pari, e più comunemente Senato, che ha altra origine, è un fatto storico.

Lasciando da parte il riesaminare l'origine degli antichi Senati, come già ampiamente si è fatto nella discussione sul grave argomento, tenuta in questa Accademia, parmi basti a determinare l'essenza e la finalità del Senato com'è attualmente, e più preciso nel regno d'Italia, prender le mosse dal tempo della rivoluzione francese.

Il governo di uno Stato, come ogni cosa viva, non può uscire dalla legge del progresso, cioè da quella di una perfettibilità che per essere infinita, è fatale che non si raggiunga mai, ma è non meno fatale che vi si aspiri

sempre. I principii del giusto, del buono, dell'utile bene inteso, hanno perciò un'applicazione nella realtà delle cose progrediente sempre ad attuare, quanto è più possibile, l'idea ed anche il sentimento di un meglio che ci sta dinanzi sempre, come sempre ci starà l'imperfezione della realtà presente.

Ma questo moto verso il perfetto ed il meglio, anche nel governo di uno Stato, può errare. Se fosse infallibile, e fuori dell' arbitrio libero e dell' opera dell' uomo, cesserebbe immediatamente senza nè vizio nè lode, e la società rimarrebbe immobile ove si trova.

E la causa più comune di questo errore è il credere che basti mutare e rimutare sempre perchè l' imperfetto negli ordinamenti sociali, divenga più perfetto, ed il mediocre il meglio; potendosi così riuscire, quando non si proceda per una più certa cognizione del vero, a perturbare il bene già ottenuto, per correre incontro al male. Donde la sentenza: il meglio è il nemico del bene.

Di qui s'impone la necessità di progredire sì, ma lentamente, di progredire non distruggendo ma conservando del passato quello che non solo non è di ostacolo al futuro, ma anzi ne può esser la base e la cagione.

Il Summer Maine in un suo libro sul governo popolare, asserisce con qualche esagerazione, ma con fondamento di vero, che noi viviamo in un'età di decadenza, dimostrata appunto dall'incostanza de' nostri gusti, dalla irrequietezza degli spiriti, dalla mobilità de'nostri desiderii, e sopratutto dall'opera de'temerarii novatori, pe'quali ogni mutamento, quale che sia, è progresso.

La distinzione ordinaria fra conservatori e progressisti, riesce falsa se per gli uni si avesse ad intendere quelli che vogliono tutto conservare, opponendosi ad ogni più legittimo progredire innanzi, e per gli altri i demolitori di tutto quello che già è, anche quando abbia da molto tempo ricevuta l'impronta della antichità, che, secondo la sentenza del Vico, è già una grave presunzione di essere secondo l'ordine naturale, perchè le cose che ne sono fuori, non vi si adagiano nè durano.

II.

Il Senato attuale è surto con i governi quali uscirono dalla rivoluzione francese, che fu lotta fra popolo e principe, lotta, di cui gli elementi sordamente si erano andati accumulando durante il medio evo, sotto forma di essere fra popolo, o meglio plebe, ed oligarchia od arostocrazia, dove non era principato, e feudalismo ove il potere sovrano era in un principe. Il quale si servì del popolo per distruggere il feudalismo e concentrare ogni potere in se, e dire: *lo Stato sono Io*, la legge è la mia volontà in cui non han diritto di guardare nè nobili, nè plebei, nè consigli, nè parlamenti. La reazione di questi elementi dispregiati da cui il potere assoluto parve reciso fino alle radici, poichè anch'essa fu violenta, quelle radici fecero presto a germogliare di nuovo il governo assoluto, sotto nome d' Impero. E caduto questo, mentre il potere reale parea tornato a volersi riaffermare contro la libertà, ed il diritto naturale già riconosciuto dell' uomo, vi si opponeva, non si potea trovare

altro rimedio a cessare la lotta, che armonizzare la costituzione dello Stato, co'diritti fondamentali della natura umana; ed a conciliare l' autorità con la libertà, nacque il bisogno di temperare il potere regio col concorso di una rappresentanza di tutta la nazione, alla formazione delle leggi.

Così parve che il costituzionalismo, quello proclamato dal Montesquieu, potesse secondare il progresso sano e temperato de' governi, cioè adatto alle condizioni storiche, salvandolo dagl' impedimenti arbitrarii dell'autorità del Principe, il che si è avverato, e dalle trascendenze della libertà sconfinata, che si fa forza del solo numero e non sa camminare, ma vuole precipitare. Il che, per disgrazia, non pare sia ancora avvenuto interamente.

Ed appunto per questo, cioè perchè l' antica guerra fra assolutismo e libertà non abbia a ridestarsi, fu intuito che il Parlamento dovesse dividersi in due rami, in uno che viene dal suffragio diretto del popolo, ed in un altro, che ne temperi quel che può esservi di troppo esagerato, con l'autorità di una propria e personale dignità che suppone un'aristocrazia di ingegno, di opere, di esperienza, di prudenza, la cui nota è essenzialmente conservatrice, e veramente progressive nel tempo stesso, perchè si esplica così in via di opposizione alle leggi che crede dannose, come con la facoltà di proporne di buone. Il che va detto a quelli che veggono Senato un potere solo di controllo capace di opposizione, ma senza forza e carattere organico, nè facoltà di iniziativa propria.

Così il Senato riesce nel Parlamento la parte moderatrice, che regola quel che di eccessivo, d'indeterminato,

di astratto, e di rispondente più a desiderii, che alla realità vera, può venire dalla Camera elettiva.

D'altra parte, il Senato entrando come in mezzo fra il potere autonomo del Capo dello Stato e quello elettivo, ove si trovino in contraddizione, ne allevia ed attutisce l'urto, con aggiungere la propria autorità all'uno od all'altro, sicchè la lotta per uno de'due divenendo ineguale, viene a cessare.

III.

Per compiere quest'alta sua finalità, il Senato deve sopratutto essere indipendente, quindi la quistione più grave è come debba comporsi, perchè l'indipendenza sia assicurata.

E da prima, da chi deve essere scelto?

Finora e nelle monarchie è quasi sempre scelto dal Principe, il quale è libero nella elezione, che è un attributo del potere reale, limitato solo dal doversi trovare l'eletto in certe categorie, che nello Statuto Italiano, sono annoverate nell'art. 18 e di cui si vedrà in seguito il significato.

Nelle repubbliche, ove il Capo dello stato è eletto, ed a tempo, pare più naturale che tutti i componenti del corpo legislativo vengano dall'elezione, più o meno diretta del popolo. Dove, per concetto generale delle libertà politiche, ogni potere viene dal popolo, è di logica conseguenza che non ce ne sia alcuno, che non venga dalla sua elezione.

Presso di noi, non si è fatto quistione della nomina

de' Senatori riservata al potere reale, finchè il voto politico si è mantenuto in certi confini. Ma come questi si sono allargati e si è voluto, e quasi raggiunto, il suffragio universale, sono cominciati i dubbii sulla scelta dei componenti il Senato, parendo assurdo e contrario alla libertà che i rappresentanti di tutta la nazione, eletti da tutti, potessero trovare un controllo ed un ostacolo in chi non viene dalla stessa fonte, sola reputata legittima, del voto popolare.

Indi l' idea di un Senato elettivo, o direttamente, od almeno indirettamente, concentrando, se vuolsi, il voto in determinate categorie, ma sempre con l' unica forma della scelta.

Per verità non ci vuol molto a vedere che un Senato al tutto e liberamente elettivo, sarebbe un potere inutile, anzi dannoso, perchè indurrebbe un' opposizione possibile e quasi necessaria, con l'altro ramo del Parlamento, che pure è il portato delle elezioni.

E quel che ha prodotto il diritto elettorale, a misura che si è esteso ed allargato non pure nella Camera elettiva, ma anche ne' Municipii, per una ormai lunga e dolorosa esperienza, non è fatto per far sperare molto da un Senato eletto.

L' elettorato esteso a quasi tutti, ha per base talune presunzioni, che per disgrazia o non si sono mai avverate o son venute meno, ne' fatti concreti.

La prima è che i più sono quelli che vedono più chiaro quel che convenga al paese. La seconda, che questi, senza altri fini estranei, diano il voto a'pochi cui affidano la rappresentanza. La terza che questi pochi siano

scelti bene, perchè debbono rappresentare e far valere i legittimi interessi di chi gli ha eletti non pure, ma di tutto il paese, anche quando per caso, si trovasse di esser contrari a quelli particolari de' loro elettori.

Il modo come si procede alle elezioni, specialmente e gradatamente che si è allargato il diritto del voto, fa chiaro ed evidente, a chi voglia vederlo, che di tutte quelle presunzioni non ce n'è una che sia rimasta salda. Nella guerra, anzi che lotta elettorale, la vittoria è per lo più di chi oppone al numero, l'audacia, la frode, la violenza, la corruzione, le promesse, le minaccie, i brogli. La vendita de'voti si fa quasi in pubblico, e delle pene scritte nella legge elettorale, si tiene egual conto che di quelle per punire il duello, scritte a ludibrio nel Codice penale, e di cui nessuno si cura. Un Parlamento che esce da siffatti modi di elezione, non può aver coscienza di quello che veramente rappresenta, nell' interesse del paese, ma ciascuno de' rappresentanti vi porta da prima le proprie aspirazioni personali, e poi quelle del suo partito che possono benissimo essere opposte all' interesse di tutti non solo, ma attaccare in fondo le istituzioni costituzionali. Quindi deputati che, in monarchia, si dichiarano francamente repubblicani e monarchici nelle repubbliche, ed in entrambe radicali, distruttori di tutte le leggi, delle istituzioni che, a malincuore, ma pure han giurato di osservare e difendere. Deputati che eletti a far parte del potere legislativo, s' ingeriscono, come per un loro diritto, in tutti gli atti del potere esecutivo, fino a discutere delle sentenze ed atti de' componenti l'ordine giudiziario, la cui indipendenza ed inviolabilità, è

riconosciuta ovunque come guarentigia costituzionale, della libertà, e parte organica di un governo rappresentativo.

Si è detto che la libertà non ha tenuto, dopo un secolo, le promesse che andava facendo, e che non si è provato vero che, a guisa della lancia di Achille, avesse virtù di sanare le ferite che pure è costretta a fare. Ma il vero si è che quelle promesse e quelle guarigioni in cui sperava il liberalismo bene inteso, vennero meno, dacchè ad esso furono sostituite le orgie della demagogia.

Se non che i mali e i pericoli dell'elezione non possono eliminarsi se non da un più profondo e giusto senso politico e morale, che entri nelle masse del popolo. Quanto a' rimedii formali, visto che ogni tentativo di elezione diretta od indiretta, con voto più o meno largo, con diverse compilazioni ed epurazioni delle liste elettorali, in Italia ed anche ne' paesi educati da più tempo al reggimento costituzionale, come la stessa Inghilterra, i rimedii non hanno approdato a nulla, se ne inferisce che il vizio radicale dell' elettorato politico specialmente, è imposto a sopportarsi dalla necessità. Qual' altra forma potrebbe trovarsi perchè il popolo prenda parte al governo dello Stato?

IV.

Ma questa necessità, la storia insegna che non si estende anche al Senato, il che vuol dire che non ci è ragione chiaramente dimostrata che la sua composizione debba esser fatta per suffragio di popolo, ed anche per suffragi ristretti in classi predeterminate.

La composizione del Senato, lasciata all'autorità reale, come una sua prerogativa, non può essere impugnata se non esaminando se questo metodo non attenti alla libertà ed indipendenza del Senato, in modo che questo, non avendo altra base che la scelta del Principe, senza limitazione alcuna, possa divenire non un potere autonomo e libero fra Autorità reale e Camera elettiva, ma unirsi, od almeno ingenerarne il sospetto, sempre all'una, mettendosi sistematicamente di fronte all' altra.

Ma a questo lo Statuto italiano, come il Belga e molti altri, riparano col porre alla scelta del Senato alcune condizioni, ordinate appunto a guarentirne la indipendenza.

Queste sono, da prima l' inamovibilità, cioè la nomina a vita de' componenti del Senato. Chi può cessare di appartenervi, per cessare della volontà di chi ve lo ebbe ad assumere, non sarà libero nel suo ufficio, senza grande virtù, od almeno non parrà di essere, il che è anche un male.

Ma la maggior guarentigia d'indipendenza è la limitazione della scelta fra certe categorie enumerate nell'articolo 33 dello Statuto, le quali, a cominciare dall' età provetta, pongono per criterii assoluti tutte le aristocrazie civili, le dignità dell' ingegno, de' grandi servigi o meriti che abbiano illustrato la patria, l'esser pervenuto a sommi ufficii della magistratura della amministrazione, agli alti gradi nell'esercito od all'importanza di un censo avito, diverso da'sospetti e subiti guadagni. Tutto ciò è ordinato a porre l' autonomia ed indipendenza dell' Alto Consesso al disopra di ogni sospetto, come potrebbe av-

venire l' addove il Potere reale avesse abitrio illimitato di nomina. Le categorie ne regolano la scelta, e giudice se il nuovo nominato entri o sia fuori di esse, giudice assoluto, inappellabile, è lo stesso Senato.

Fra queste categorie sono a notare, la 1.ª degli arcivescovi e vescovi dello Stato, la 3.ª de' deputati dopo tre legislature o sei anni di esercizio e la 21.ª delle persone che da tre anni pagano tremila lire d' imposizione dirette in ragione de' loro beni o della loro industria.

Delle quali la prima, rimasta per ora, e per disgrazia, inutile, integra nel Senato l' elemento religioso, che lo Statuto pone a primo e più saldo fondamento della Costituzione. I deputati, dopo tre anni di legislatura, vi portano quella parte di elemento elettivo dal popolo che vi può entrare, senza che, per prova fatta, potesse sospettarsi di turbarne l' essenza, e i grandi proprietarii od industriali vi entrano a nome della proprietà e del lavoro.

Poichè non sono più possibili i Senati ereditarii nelle famiglie in cui il possesso di una grande proprietà era sanzionato dal tempo, si è trovato equo che questa forza essenzialmente conservatrice abbia la sua rappresentanza nel Senato moderno.

Sicchè, la maturità del senno e dell' esperienza, l' altezza della mente, provata negli ufficii pubblici e la guarentigia che dà l' agiatezza concorrono, per quanto è possibile, a creare la sicurezza che questo Consesso, qual' è presso di noi, possa raggiungere la sua alta finalità.

Quanto ad altri criterii che si sono posti in campo per

la elezione diretta, come quello ad esempio o di dare allo stesso Senato la scelta di un numero de' suoi membri, o di attribuire di diritto la dignità senatoriale a chi perviene a certi alti ufficii , non pare siano cose sicure per accrescere forza al concetto ed all' idealità del Consesso, introducendovi parte de' suoi membri scelti in un modo, e parte in un altro, spezzando così l' unità organica e fondamentale.

Il fare poi che un ufficio dello Stato termini in ultimo, senza nessuna speciale ragione, al Senato, gli è falsarne il concetto , perchè non vi si hanno a comprendere tutti quelli che per una carriera onorevole giungono ad entrare nelle categorie, ma quelli soli di essi che abbiano attitudine a diventare uomini politici. Un Pretore, può bene, facendo buone sentenze, giungere a Presidente di una Corte di appello; ma non per questo ogni capo di Corte avere dirittto a finire la sua carriera nel Senato perchè può saper fare buone e dotte sentenze, e non avere alcuna attitudine a lavori legislativi.

Appunto perchè si dimentica che il Senato è un corpo politico , che integra e compie il potere legislativo , si dubita a nome di quelli che si dicono i grandi interessi dello Stato (non so veramente quali siano i piccoli) che la Camera alta, quando non venga dall' elezione, si lasci indietro, o si ponga a fronte dell' opiniono pubblica. Ma questi grandi interessi , sono rappresentati, come meglio si può , nelle categorie , senza chè per questo il Senato venga meno al suo ufficio, e devii dal suo concetto storico e razionale.

V.

A voler compiere di delineare il concetto del Senato moderno e specialmente quello dell' italiano, bisogna por mente ad altre ricerche, che si sono fatte intorno alla sua composizione.

E da prima, il numero de' Senatori deve essere illimitato o ristretto? In quasi tutti i Parlamenti, laddove la Camera de' Deputati si forma con numero corrispondente agli elettori, secondo più o meno larghe proporzioni, il Senato non ha limiti da altro che dalle Categorie, da cui solo può essere scelto.

A quelli che tengono, e giustamente, all'unità del Parlamento, comunque diviso in due rami, può parere che restringere il numero de'componenti di uno di esso, e lasciare sempre indeterminato quelli dell' altro, sia come creare una prerogativa a danno della Camera elettiva, e rompere così l' equilibrio parlamentare.

Ma chi guardi alla differenza de' criterii della scelta, può vedere che il Potere reale pur sembrando libero, è naturalmente limitato e costretto a limitare il numero dei Senatori, dacchè è stato prima ristretto dalla necessità di prenderli da certe categorie, dove non entrano tutti. Gli elettori non mancheranno mai di candidati, anzi ne avranno sempre attorno una folla. Laddove potendo, per disgrazia, venir meno coloro che han titoli al Senato, devesi riconoscere nel potere del Principe di scegliere largamente, e senza limite di numero i componenti di un

organo dello Stato, affinchè non se ne debba, come potrebbesi, trovare al bisogno il difetto.

Le aristocrazie sono sempre meno numerose delle democrazie, e a voler stabilire fra loro una proporzione numerica, è come fissare un criterio comune fra quantità che non manca mai, e qualità che può mancare.

Da ciò viene che per le limitazioni delle categorie, con tutto l'illimitato numero possibile de' Senatori, il Senato italiano rare volte si è avvicinato al numero de' componenti la Camera.

Lasciando stare che il numero de' Senatori varia molto facilmente, perchè in uomini di età provetta, *lo tempo va d' intorno con le force,* trovandosi con difficoltà che taluno entri nel Senato politico, se non sia prima co'piedi nel naturale. Ed alla perdita di un Senatore, si avrebbe subito a correre a crearne un altro per giungere al numero stabilito, nè potrebbero esser surrogati quelli che per età provetta, o condizioni di ufficii pubblici od altro impedimento non possono col fatto compiere le missioni dell'alto ufficio.

Ma questa facoltà di non limitare il numero de' Senatori, ha anche un' altra ragione. Remota, quasi impossibile, ma che pure va considerata. Come fra gli stessi membri di una Camera può sorgere diversità di opinioni, così è naturale che possano i due rami del Parlamento non convenire intorno ad una legge da fare, ad un provvedimento da prendere. Se questa opposizione non fosse possibile, inutile sarebbe il concorso de' due, poichè appunto dall' incontro de' contrarii suole sprigionarsi la scintilla del vero. Una proposta di legge, po-

gniamo, intorno alla divisione de' demanii comunali, può sembrare utilissima anzi necessaria alla Camera, i cui componenti, venendo più da vicino da'luoghi in cui queste terre sono e ne' quali gli agricoltori sono più a disagio per non trovar lavoro, o lavoro meglio rimunerato, credono che a dividerle in piccoli lotti, e distribuirli a' più poveri, mutandoli di lavoratori in proprietarii, vi sia da risolvere, almeno per la terra, l'antica presente e sempre futura quistione sociale fra l' opera ed il compenso. Può invece il Senato, pur desiderando lo stesso fine, trovare che le prove di queste spartizioni di terre fatte, od almeno tentate da più tempo ed in più volte, non han mai approdato a creare un solo di questi piccoli proprietarii: sicchè questi sono subito assorbiti da' grossi e la piccola terra rientra nel latifondo, che invece si vorrebbe spezzare o scomporre. Qualche ettare di terra non produce nulla se non vi si impiega sopra un corrispondente capitale che ne renda possibile la coltivazione. E questo non si trova presso i poveri a cui si vuole giovare, per quante banche e sussidii e prestiti agricoli si siano inventati. Sicchè i lotti delle terre rimangono sterili ed improduttivi per gli illusi coloni.

Questa contrarietà di opinioni inevitabile e necessaria, anche, si dice, quando debba essere solamente formale, come quella dell' opposizione per sistema, se fra i due rami del Parlamento fosse protratta al di là del ragionevole, nessuno non comprende che l'opera del governo, anzi che esserne facilitata rimarrebbe incagliata, e le due Camere anzi che concorrere ad un fine comune, per la

contraddizione , tenderebbero ad ostruirsi e rendersi inutili entrambe.

Questo è raro , ma può avvenire. E qual' è il rimedio ? Per la Camera elettiva ci è quello dello scioglierla, convocare di nuovo i Collegi elettorali e provare così qual' è la vera opinione degli elettori.

Ma per la Camera vitalizia, questo non è possibile in altro modo che col ricorrere a nuove scelte nelle categorie da cui può venire una maggioranza che vinca o scompagini quella che impedisce il lavoro legislativo. Il potere fisso, centrale, regio, non fa alcuna sopraffazione, poichè fa lo stesso di quello che avviene nello sciorre la Camera , cioè non distrugge la maggioranza , ma prova solo, se con nuove ricerche, fra le categorie disegnate , questa rimanga salda , o si muti. Perciò quelle tali nomine di nuovi Senatori , dette per dileggio *sfornate*, possono avere un significato molto più profondo e razionale di quel che si crede.

VI.

A compiere l'indipendenza del Senato, si è trovato di accordargli un amplissimo privilegio di Foro penale. Un Senatore, per qualsiasi reato, non può per l'art. 39 dello Statuto , nè esser tratto in arresto , fuori i casi di flagranza, nè esser giudicato da altri che da' suoi pari.

Per verità questo privilegio esteso a qualunque reato, anche a quelli che non hanno la più lontana connessione con la politica, è una tradizione conservata degli antichi Parlamenti , e che può a buon diritto non trovarsi giu-

stificata, per parere una misura più volta alla sicurezza di ciascun Senatore che al prestigio del Senato.

Basterebbe forse restringere la prerogativa a non potersi procedere contro un Senatore, senza previo consentimento del Senato, per qualunque reato, e di riservare il giudizio a taluni delitti più gravi d' indole pubblica.

Ciò sarebbe sufficiente ad adempiere la finalità del privilegio, che non è altra che di guarentire il Senatore dalle possibili insidie, per ragioni politiche, che lo togliessero alle sue nobili funzioni. In quanto a prestigio e dignità, gli uomini e le istituzioni non ne hanno se non quanto ne conquistano. Nessuna forma esterna può concederla perchè oramai non si nasce, ma si diviene eccellente.

Così com' è, il privilegio è di gran lunga più ampio della prerogativa che hanno i deputati.

Anch' essi non possono, salvo il caso di flagranza, essere arrestati o tratti in giudizio senza un previo consenso della Camera.

Ma dopo che questa ha consentito al procedimento, non giudica mai da sè, come fa il Senato, il che vuol dire che la prerogativa modifica solo la procedura comune, e si rimane a permetterla o no. D'altra parte, anche in questo ci sono restrizioni. La prerogativa non è per tutti i reati, ma pe'soli crimini, ossia i più grandi reati, che al tempo in cui fu fatto lo Statuto, erano chiaramente disegnati ed erano più pochi di quelli che sono nel nuovo Codice Penale.

Dippiù, il Senato o sia aperto o chiuso per ferie, per proroghe o scioglimento della Camera, non perde mai il

privilegio del Foro. Laddove la prerogativa del Deputato è durante la sessione della Camera. Di che antiche, ripetute ed ora più che mai ardenti quistioni per sapere quando cessa la sessione della Camera, e con essa la prerogativa de'Deputati, e chi debba decidere del caso, se la Camera o la Magistratura.

Ma il Senato, oltre al giudizio de'suoi, può, composto in Alta Corte di Giustizia, giudicare di altri. Anche questa è un antica tradizione de' poteri degli antichi Parlamenti, che si è conservata per giudicare taluni reati di così grave e pubblico interesse, che il giudizio anzi che essere un atto di amministrazione giudiziaria, prende la forma e l' importanza di un avvenimento politico.

Infatti il Senato è costituito in Alta Corte di Giustizia quando trattasi di giudicare de'crimini di alto tradimento e di attentato alla sicurezza dello Stato, o per giudicare i ministri accusati dalla Camera de' Deputati. Non ha per altro il Senato l' iniziativa, ma pe' ministri si appartiene alla Camera, e pe' reati politici bisogna sia convocato in collegio giudiziario da un decreto del Re.

Ognun vede quanto sarebbe strano e pericoloso che il Senato potesse prendere da se l' inizio e giudicare di un delitto che reputi di alto tradimento e contro la sicurezza dello Stato. Anche perchè il nuovo Codice Penale per vaghezza di mutare almeno le parole, non potendo le cose, non designa più quali siano i delitti di alto tradimento, ma sotto il *Titolo* dei delitti contro la *Patria,* o contro i *Poteri* dello Stato, fa un lungo notamento di reati che cominciano dall'attentato contro l'indipendenza dello Stato e quello contro Re, e termina a'cittadini che portano le ar-

mi contro lo Stato, alla rivelazione de' segreti, allo spionaggio, all' accettazione di onorificenze da uno stato nemico, e scrive fra gli altri, l'art. 111 in cui si prevede in modo vago e si punisce l' incaricato dal Governo italiano che nel trattare con un governo estero affari di Stato, *si rende infedele* al mandato, in modo da poter nuocere all' interesse pubblico.

Se il Senato ne avesse potere e volontà, ci sarebbe da potersi costituire in Alta Corte permanente, ed avere più faccende di un Tribunale o di una Corte di Assise.

In quanto a' ministri è raro anzi quasi impossibile che la Camera accusi od il ministro si faccia accusare. Non è determinato se l'accusa può essere, come par ragionevole, pe'soli reati in ufficio, o per causa dell'ufficio ministeriale, di cui può avere cognizione la Camera o per qualunque siasi delitto. Ad ogni modo il Senato che dee giudicarne, ove l'accusa fosse per fatto non politico, potrebbe dichiarare la sua incompetenza.

VII.

A voler concludere, pare dal fin qui detto che l' organica composizione del Senato, cioè di un terzo potere fra il centrale, fisso e le aspirazioni popolari sempre mutabili, che lasciati a fronte potrebbero condurre a' colpi di stato contro le oneste libertà od alla rivoluzione, risponde adeguatamente al fine per cui fu trovato.

Se non che a renderlo, per quanto si può perfetto potrebbe studiarsi qualche riforma, più regolamentare, che di fondo.

Potrebbe, ad esempio, guardarsi;

Se anche quando un nuovo Senatore nominato, entra nella Categoria, per dir così materialmente, ma ci siano gravi ragioni per cui la sua nomina offenda la dignità del Senato, questo non debba avere facoltà di esporle, e finchè non siano risolute, sospendere la proclamazione;

Potrebbe studiarsi se si possa, non interpretando a rigor di termini l'art. 48 dello Statuto, dare al Senato la facoltà di tenere le sue Tornate anche chiusa la sessione della Camera, almeno per studiare e decidere delle leggi su cui la Camera siasi già pronunziata e così impedire che si debbano riproporre alla nuova sessione.

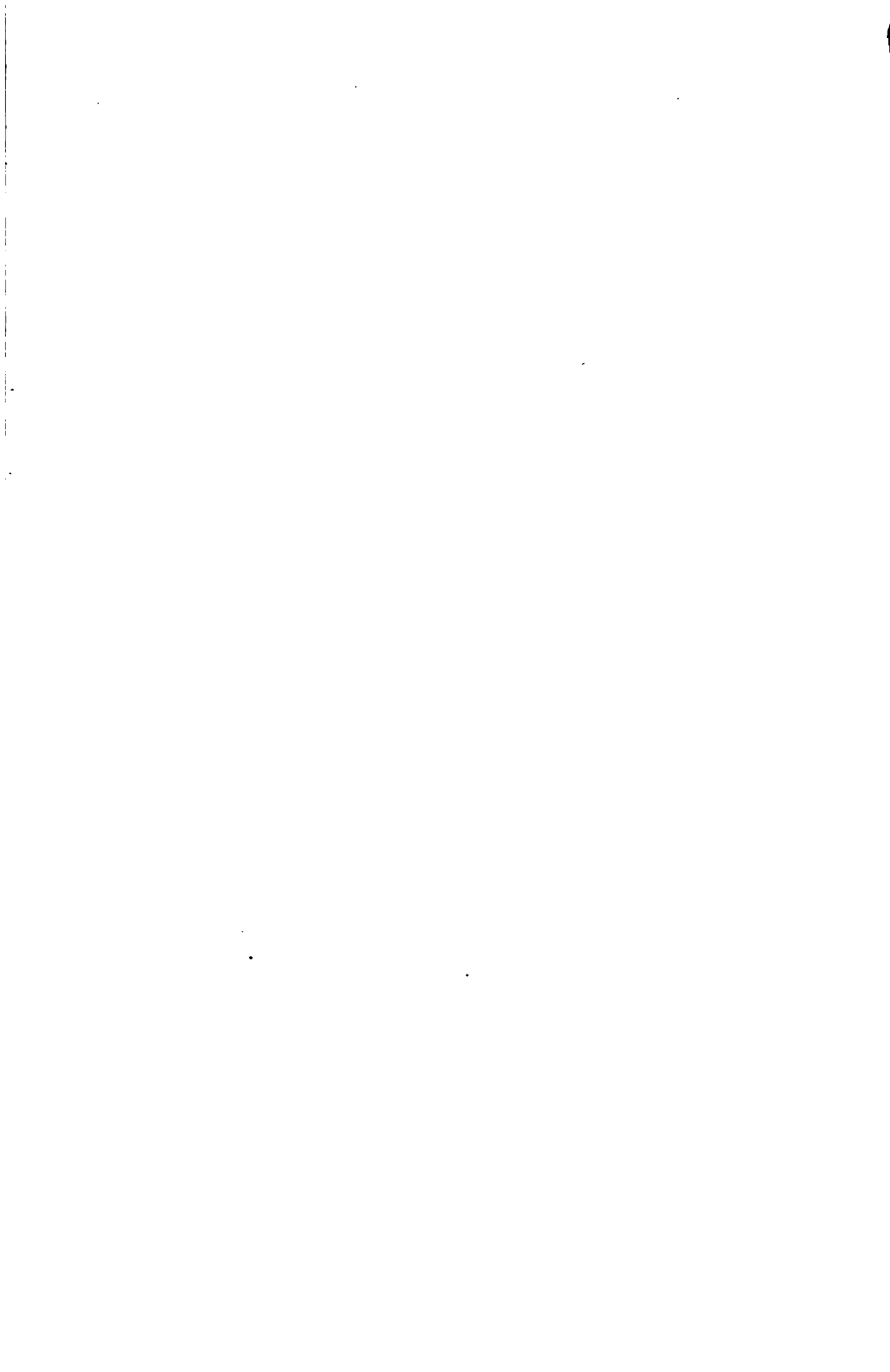
Infine, studiare come meglio distribuire il lavoro fra le due Camere, in guisa da evitare lo sconcio che ciò che l'una fa in un mese, non debba, per la strettezza del tempo o per urgente necessità, essere fatto dall'altra in uno o due giorni.

Così, salvo qualche piccola modificazione il nostro Senato, qual'è, può bene affermarsi che abbia fatto e sia per far sempre buona prova, e rendere grandi servigi alla patria italiana, e ne' tempi più difficili.

Per questo, correremo a riformare, mutare, che in Italia suona per lo più distruggere, anche questo corpo la cui principale missione è appunto di conservare? di progredire verso il meglio purchè sia rischiarato soprattutto dall'esperienza del passato?

Correre sempre, fare, disfare non è indizio di energia vitale, come si vuol dare a credere, che spinge sulla via del progresso, ma invece può essere un moto re-

trogrado, che a Dante quando lo scorse nella sua città, che a mezzo novembre disfaceva ciò che eveva tessuto in ottobre, non parve nè energia nè progresso, ma infermità e dolore.

Infine, bisogna persuadersi che istituzioni, leggi, ordinamenti non sono nè possono essere che forme, che di per sè, e sempre, non bastano a scanzare il male ed a produrre il bene, se come tutte le cose materiali e finite, non sono animate e compiute dallo spirito e dall' animo di chi pon mano ad applicarle. Senza patriottismo sincero ed illuminato, qualunque più perfetta forma di governo costituzionale non dà i frutti che se ne aspettano. La Potestà regia, ad esempio, che è il contro, la base stabile, degli altri poteri, in mano ad un Principe che voglia abusarne, può paralizzare o rendere difficili le guarentigie parlamentari. In mano a Principi, come quelli della gloriosa Casa Savoia, non pure mantengono, ma campiono, con l' intelletto e l' amore, le istituzioni costituzionali, e i governi.

D'UN PROBABILE PRIMATO DELLE DONNE ITALIANE

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DEL SOCIO

PASQUALE TURIELLO

SOMMARIO — I. L'occasione del lavoro — II. Quel che non prova bene la statistica sull'argomento — III. Quel che può provare la statistica — IV. Alcune differenze nell' indole delle donne delle nazioni civili — V. Il carattere delle donne italiane (1) — VI. Conclusione.

I.

Non vorrei che la parola *primato* usata in questo titolo disponesse male chi legge, nel tempo che corre. In

(1) Potrà parere strano, ma forse non è, che io ho pensato molto per definire se dovessi scrivere nel titolo e qui le *donne italiane*, come ho fatto, e non già la *donna italiana*, come ora si userebbe per un titolo. Noto ciò per dire che quest'uso, cominciato da alcuni lustri, d' un titolo astratto, anche in indagini su classi o sessi, mi pare molto pericoloso. Invero quel singolare dà un' intonazione astratta dal vero, invece del plurale specificato: e riesce spesso a sviare dall'apprensione diretta di quel che si studia; ed involontariamente conduce ad appagarsi come conclusione d' un presso a poco. S' io considero le donne nostre in ispecie, ad una ad una, le ricordate, son condotto a fermarmi in esse con la mente. S'io mi ponga invece a studiar la *donna italiana*, può darsi bene che involontariamente la mia considerazione non si fermi se non su'discorsi de' libri, e non in nessun individuo vero: il che porterebbe a conclusioni che non sorgerebbero su fondamento positivo.

cui pare quasi che una persona non possa essere stimata qui esperta e colta senza dichiarare che gl' italiani odierni , maschi e donne, valghiamo meno degli altri in ogni cosa. È una micromania stranissima , che passerà , speriamo. Ma il fatto è che noi possiamo avere improvvisati in questi anni eserciti e vittorie in Africa , certo le più gloriose che si sian viste in quel continente dopo che v' andò il Buonaparte , e che noi possiamo nel tempo stesso aver fatto disperare per la nostra sobrietà meridionale chi si credea già sicuro d'averci presi per fame; ed intanto con tutto ciò non abbiamo ancora potuto crear qui la coscienza , che , se non in atto, almeno in potenza noi valghiamo quanto gli altri. Pare che anzi qui si creda che lo stimarci per qualche cosa, pure contandoci oggi nel numero di 32 milioni , sarebbe il nostro maggior pericolo.

Invece la verità è che chi non ha fede in sè stesso , almeno nelle sue potenze e nelle sue possibilità , quegli solo può esser sicuro che non è disposto a far nulla che valga, individuo o nazione che sia. E, quanto al pericolo d' ingannarsi affidandosi troppo , questo certo può esser mortale in un uomo, per lui. Ma per una nazione il caso è ben diverso: perchè la fede grande di essa in sè, anche quando non raccoglie, semina; e se non dà tutto quel che promette ne dà sempre una parte ; giacchè al suo fruttare non difetta mai il tempo.

Così non dimenticherò mai l'impressione che, bambino, facea intorno a me un libro che s' intitolava dal Primato civile e morale degli italiani: libro certo folto di illusioni, ma caldo di fede efficace. Or nessun altro ha pro-

dotto , io ricordo , in questo secolo gli effetti pratici di quel libro quasi fantastico. Quell' eloquenza immaginosa , pur non senza alcuni fondamenti di verità, non ingannava , se valse a rilevar , come fece largamente di botto la coscienza di migliaia di italiani ; se quel libro raccostò per un po' di tempo, come non s'era visto mai, patrioti e credenti : e valse a muovere un'onda tanto larga d'eventi, che sollevò come in aere più spirabile, per qualche anno, papa, principi e popolo. Sicchè, ad onta d'infiniti disinganni fu chiuso il passato, e poi non fu qui più possibile nessuna fermata durevole, sino al 1870.

Nella indagine che comincio, e che m' ha condotto sinora a conclusioni soltanto probabili intorno alle nostre donne, non ho certo l'ambizione d'un grande effetto immediato : ma quasi solo di saggiare il terreno, e veder quel che possa dare. Se potesse soltanto persuadersi il pubblico che le donne nostre, che vediamo lodarsi da sè molto meno che non facciano le altre, non valgono in effetto meno delle altre , già noi riusciremmo a credere che almeno le basi della società italiana son rimaste salde: perchè appunto su quel sesso si regge in fatti ogni convivenza geniale e civile. Gli antichi nostri ai loro monumenti soleano dar la base molto meno appariscente di quel che fanno i moderni ; e facean compeggiar libere in alto le loro statue su piedestalli raccolti e severi. Così questi reggevano bene il nume o l'eroe, ma non ne ingombravano la figura. Vediamo ora se si possa dire che quel sesso in questo paese, pur presumendo poco di sè come fa, pur senza ingombrare, come altrove, riesca

oggi a adempiere bene il suo officio, tanto più rilevante quanto è più semplice e modesto.

L' occasione del mio studio è stata una notizia fuggitiva riferita da un nostro giornale, d'una statistica fatta in Nuova Jorca. Era un cenno, ma pieno di suggestioni. Dirò subito che esso affermava che, in quella immensa città americana, tra le donne numerose italiane e straniere d'ogni nazione, native o immigrate, il minimo numero delle arrestate, relativamente al totale dei due sessi per ciascuna stirpe, era dato dalle donne italiane.

Il giornale era il *N. York Sun*, e le sue parole tradotte son queste, senza più.

« Mentre le francesi si distinguono, come è accertato dai patologi del delitto, nella criminalità, le italiane tengono alto il loro nome all' estero.

« Secondo l' ultimo rapporto del *Police Commissioner* di New-York, gli arresti della metropoli nell' ultimo trimestre chiuso il primo del 1894 sommarono a 10,507, di persone nate in paese, così ripartiti: 8403 uomini e 3184 donne, cioè, su ogni 100 arrestati, 70 uomini e 30 donne.

« Mentre una quasi identica proporzione è osservata negli immigrati oriundi di Inghilterra, Irlanda, Scozia, Canadà, Belgio, Boemia e Francia, su 1538 russi arrestati si hanno solo 80 donne, su 2192 tedeschi 330 donne, su 231 scandinavi 24 donne, su 101 ungheresi 14 donne, su 344 austriaci 15 donne; e, in ultimo, su 1164 italiani appena 41 donne! »

Il *N. Y. Sun*, commentando questa curiosa statistica,

scrisse che alle donne italiane spetta il merito principalle di custodire e preservare l' ordine e la legalità nella colonia ; e che le cifre del « Police Departement » ne sono luminosa prova.

Certo questo cenno tagliato così da un giornale, e riferito a soli tre mesi di tempo, agli arresti e non alle condanne, e senza alcun indizio della proporzione che sia in quella città tra gli indigeni e i numerosi stranieri, e tra le nazioni di questi diverse, nè tra' sessi in cui son divisi nazionali e stranieri, vale poco più di nulla per fondarvi su una conclusione. Può valere, ed è valso a me come un suggerimento di studiare meglio un tema tentatore; confortato dalla reminiscenza di una frase del Messedaglia rimastami in mente, che dava anni fa per minima la delinquenza delle donne italiane.

II.

Dirò prima di quel che sul tema mi ha dato direttamente la statistica, e che non gli basta : e poi come indirettamente la statistica stessa possa riuscire in parte ad illuminarlo. Quindi di alcuni fatti e indizii morali comparativi, che possono rischiarare questa indagine: ed infine del carattere delle donne italiane, quale risulta da più indizii storici e morali.

La cortesia del nostro ambasciatore negli Stati Uniti, barone Fava, mi ha forniti due grossi numeri del giornale officiale di N. Jorca, *The city record*, uno del 2 aprile 1895, che riferisce lo specchio degli arrestati colà in un altro trimestre, l' ultimo del 94 (come quello su ri-

ferito era l' ultimo del 93) ; e l' altro numero, in data del 26 giugno 1894, che riferisce comparativamente, distinte per nazioni e sessi, le cifre degli arrestati in quella città il 92 e il 93 interi.

Posso estendere però il mio paragone, da un trimestre solo a due anni e tre mesi. Or, sommando tutti gli italiani arrestati in questo tempo in quella città, si ha che furono 9388 maschi e 428 donne; e però queste solo $^{1}/_{22}$ dei primi.

Gli americani degli Stati Uniti, bianchi, arrestati nello stesso tempo furono invece 68,465 maschi, e 17,782 donne; e però queste ben più d' un quarto dei maschi. E, continuando, dirò che le tedesche arrestate risultano nei ventisette mesi un settimo dei loro maschi, le russe meno d' un decimo, le austriache un decimo; assai più le ungheresi, un quinto, le scandinave un settimo.

E, continuando il riscontro, rilevo che le donne irlandesi arrestate in quel tempo in N. Jorca sono state più d' un terzo de' loro maschi, le inglesi anch' esse più di un terzo, le scozzesi poco meno della metà, le boeme un quinto, e le francesi più della metà del numero de' loro maschi arrestati; cioè precisamente 684 donne verso 1130 maschi. Le altre nazioni, compresa la Spagna, dan cifre troppo piccole perchè possano aver valore.

La differenza dunque risulta massima (e le altre neppure vi si accostano) tra i due sessi italiani, cioè una donna arrestata per 22 maschi; e scema via via così, sino alla minima differenza tra i due sessi francesi, d' una donna per due maschi. Ora essa non si può dir casuale nè mutabile facilmente.

Risulta essa da un tempo non breve, e da tre coppie di cifre ben coerenti tra loro, durante tre anni. Perciò queste proporzioni per lo meno dovrebbero scrollare il pregiudizio molto diffuso nel volgo italiano d' una gran somiglianza d' indole tra italiani e francesi. Invero solo i sudditi negri degli Stati Uniti, arrestati nel tempo stesso a N. Jorca (e che in quella repubblica sono distinti anche nelle statistiche), si possono colà pareggiare ai francesi, per la massima imputabilità femminile. Hanno avuto invero que' negri 1825 arrestate verso 2968 arrestati, cioè che le donne vi fan più che la metà del numero, come le donne francesi. Quando queste cifre mi son venute fuori, io ho ricordato ch'esse potrebbero servir di risposta a coloro che dicono la minima delinquenza femminile esser comune, per la natura loro, a tutte le meridionali. Or non v' ha certo donne che si posson dire più meridionali, rispetto alle concittadine bianche, che le negre suddite degli Stati Uniti a N. Jorca: mentre le bianche loro concittadine dan solo un quinto di arrestate, rispetto ai maschi; e così un numero di arrestate molto minore delle negre connazionali, rispetto ai maschi di ciascuna delle due razze.

Pure sarebbe stata audacia per me soverchia anche il solo accennare ad un primato probabile delle nostre donne su così piccola base. Se io avessi potuto avere le altre notizie che ho chieste, del numero degli emigrati abitanti in questi anni nella gran città americana distinti per sessi e per nazioni, forse il riscontro statistico ne sarebbe stato confermato; ed avrebbe potuto farmi più ardito. Perchè in fondo io son convinto che, per una statistica

penale comparativa fra nazioni non ci sia campo più opportuno ed agevole che quello della gran città suddetta, purchè la messe vi possa esser mietuta tutta. Ivi una sola è la legge, unica la polizia ed i suoi criterii, il che dà un solo denominatore, per i nativi come per i numerosissimi stranieri. Resterebbe solo a rilevare come gli ospiti non siano per solito il fiore dei loro paesi, e sian più disagiati ordinariamente, e così più esposti a tentazioni degli indigeni. M' auguro intanto che gli studiosi che possono vogliano mietere colà quello che io sinora non ho potuto. A me basterà aver loro additato questo campo, come il più opportuno per le statistiche comparative della delinquenza.

Delle altre fonti si sa che gli statisti generalmente oggi disperano quasi in tutto, ed onestamente lo riconoscono. pei paragoni tra le cifre di delinquenza da stato a stato.

Così è che poco ho potuto sapere dalla gran cortesia del Comm. Bodio, che possa chiarire il mio punto. Il succo della difficoltà si può dire raccolto in uno studio del dottor Bosco: *Gli omicidii in alcuni stati d'Europa* (1). Dove è dimostrato come le statistiche penali dei varii stati siano impossibili a confrontare senza lacune e riserve, anche pel più chiaro de' reati, l' omicidio. Qualche statistica neppure rileva la differenza per sesso degl' imputati e condannati. Le leggi penali son diverse poi sino nel significato pratico delle definizioni delle varie specie d' occisioni. Per gli altri reati intanto basta una legge nuova

(1) Nel *Bullét. intern de statist.* T. IV, 1.° livraison, ann. 1889, pag. 191 e seg. Mi è stato donato cortesemente dal Comm. Bodio.

doganale o silvana in uno stato, per crearne o annullarne a migliaia. Contravvenzione, infine, delitto e misfatto han limiti diversi nelle varie leggi, ed anche nelle successive dello stesso paese.

Pure, proseguendo le mie ricerche, mi è parso che in più cose la statistica potesse darmi lume, per via indiretta. Ed oltre la statistica, le osservazioni morali, storiche e contemporanee. E per queste due vie credo d' aver potuto fare qualche cammino non privo di frutto: salvo il tornare su questo lavoro, e compirlo nel possibile.

III.

In fatto di differenze tra le donne di stirpi diverse di paesi civili riferisco dunque alcuni indizii statistici, che possono illuminare il mio tema.

1.° Un primo fatto, ed il meno importante, è questo che, per la capacità pel cranio, tra maschi e donne, la minima differenza in Europa si ha pei cranii italiani (1). Qui le donne hanno in media ben $^{921}/_{1000}$ della capacità del cranio dei maschi, secondo il Mantegazza, di cui il Lombroso accetta le cifre. Intanto se in ciò tra maschi italiani e donne, c' è solo 79 millesimi di differenza in meno per esse, ce n' ha 138 pei cranii anglosassoni, 103 a 162 (secondo i varii computi) per i tedeschi, 142 pei parigini, 88 per gl' irlandesi. Il fatto par notabile; ma poco m' ha fermato, poichè ho visto lo stesso Lombroso non

(1) V. Lombroso. *La donna delinquente.* Torino, Roux 1894. pag. 26.

dare più grande importanza a siffatte misure, per i loro riscontri intellettuali e morali.

2.° Ho notato un fatto molto più grave, come indizio di differenze maggiori tra le donne che tra i maschi, fra i diversi paesi civili. In questi anni la Scozia ed il Connecticut han date 30 donne suicide su 100 suicidii; la Prussia e la Svizzera sole 15 su 100; l'Italia invece, la Francia, l'Inghilterra, l'Olanda e la Danimarca stanno in mezzo per questo. Cioè danno tra le 19 e le 21 suicide per 100 suicidii. I maschi oscillano cosi tra il 70 e l' 83 per 100; e le donne assai più, cioè tra il 15 e il 30 del totale in fatto di suicidii, come si passa da uno stato all'altro. Ed il suicidio è uno dei casi su cui la statistica può pronunziare più sicuramente (1).

Questo riscontro mi sembra importante notarlo qui; perchè prova come su un punto capitale non s' avveri ciò che afferma lo stesso Lombroso, che pur riferisce siffatte cifre, di una minor differenza in ogni cosa tra le donne che tra i maschi. Se non che invero gl' indizii da lui raccolti a prova del suo assunto, se dimostrano la minore originalità delle donne nel campo del pensiero e dell'azione, verso i maschi di ciascun popolo, non si riferiscono alle differenze etniche e morali tra razza e razza.

3.° Uno studio del nostro diplomatico Paolucci di Calboli (2) rileva due altre differenze notevoli tra le donne italiane e straniere. La prima è che nelle prigioni italia-

(1) V. Lombroso op. cit. p. 162.

(2) V. nella Revue des revues del 1 dic. 1894, *L'Italie vagabonde*, p. 283 e 306.

ne erano, il 1892, 80 donne su 1000 maschi, cioè 5440 donne su 68000 carcerati. Invece nelle prigioni degli S. Uniti la proporzione è di 155 donne per 1000, in Austria di 130, in Francia di 124. Il riscontro è notabile, e dà un altro indizio di una differenza grande nel delinquere muliebre da paese a paese; di cui si vantaggiano le donne italiane.

4.° Lo stesso scrittore nota che la proporzione tra i due sessi negli emigranti è diversa da paese a paese notabilmente, con un minimo numero proporzionale per le donne italiane, che sono 30 su 100 emigranti. La Svizzera invece ne dà 45, l'Olanda 48, la Germania 50, la Danimarca 49 e la G. Brettagna 54 (1). Così è chiaro che gl'italiani arrisicano meno degli stranieri le donne loro nell'emigrare. Se non che è da notare che i nostri han più numerosa degli altri popoli la emigrazione temporanea per un determinato lavoro, massime in alcune regioni dell' Europa. Quanto all' America e al caso di N. Jorca io presumo che le donne italiane non debbono essere colà, molto inferiori di nomero alle straniere tra gli emigranti, poichè ivi prevale la nostra emigrazione definitiva sulla temporanea (2).

5.° L' Italia e la Spagna dan cifre prossime per due specie di reati, assolutamente, e relativamente ai due sessi: cioè per gli omicidii in genere, e per gl' infanticidii, rea-

(1) V. id. ivi, 15 dic. 94, pag. 100.

(2) Conf. *Appunti di statistica comparativa dell'emigr. dall'Europa*, nel T. IV de Bullet. de l'Inst. intern. de statist. 1.e livrais. ann. 1889. Roma, Botta. pag. 139 e 140.

to quasi interamente femminile (1). Nel mondo civile i più omicidi sono gl'italiani e gli spagnuoli; forse un po' più gl' italiani. E pure il sesso meno omicida è il femminile della Spagna e dell' Italia. Infine, per l'infanticidio, abbiamo possibili riscontri di cifre più esatte, da cui si può indurre che, in proporzione della popolazione diversa, per un infanticidio italiano la Spagna ne da' $^3/_4$, la Francia $1^2/_3$, la Germania $1^2/_3$, l' Austria 3 e l' Ungheria 4. Dove i maschi più s'avventano al sangue, si può indurre da ciò che ivi appariscono più miti, per fortuna le donne, e di gran lunga. Aggiungo le altre cifre che trovo, le sole complessive per le donne condannate per omicidii dolosi compresi gl' infanticidii su 100000 abitanti superiori ai 10 anni. Italia 0,86, Ungheria 2,45, Austria 1,70, Germania 1,33 (2). Queste enormi differenze, trovate dal dottor Bosco con accurato studio, mi sembrano degne della meditazione del sociologo. Massime quando si riscontrino con l' altra conclusione, che cavo come probabile dalle cifre date da lui, che l' Italia nel 1886 ebbe, rispetto alla popolazione, $^1/_4$ più omicidi condannati che la Spagna, 6 volte più che la Francia, 11 più che la Germania e 25 più che la Gran Brettagna. Soggiungo tuttavia che pei furti, esclusi i rurali e forestali, l' Italia dà un quarto meno condannati che la Francia, rispetto alla popolazione, un terzo meno che la Gran Brettagna, ed un terzo meno che la Germania (3).

(1) V. Bosco opusc. cit., passim.

(2) V. Bosco pag. 222 opusc. cit.

(3) V. L. Bodio, *Communication sur l'organisation de la sta-*

6.° La Norvegia, per la sua postura geografica, ha antica fama di freddezza e di castità. Ma Ugo le Roux ci rivela che, di 100 coppie di sposi ben 13 vi han già figli ne' primi tre mesi del matrimonio; 12 nei tre mesi successivi, 8 coppie nei due che seguono. Così l'ottavo mese dal matrimonio accade che il terzo giusto degli sposi norvegesi han già figliuoli (1). Ai modelli più recenti, che i drammi ora diffusi di quella letteratura pongono innanzi agli occhi del mondo civile, sarà bene aggiungere queste cifre.

7.° Per il riscontro comparativo dell'alcoolismo e della prostituzione la statistica ci sa dire molto meno che non riesca a dirci per la proporzione che corre, quanto ai reati, tra le donne delle diverse nazioni. Per l'alcoolismo si sa che questo vizio vergognoso è quasi impossibile trovarlo in donne italiane. Per la prostituzione, se ne può misurar più che altro sommariamente la sfacciataggine e lo scandalo nei varii paesi, più che l'intensità. E di ciò dirò qualche cosa appresso. Una indagine comparativa potrebbe ben farsi invece sulla proporzione del numero dei figli naturali rispetto ai legittimi nei varii paesi; un fatto per cui l'Italia, e specialmente la meridionale appare più netta che le altre nazioni (2). Ma non sareb-

tist. pen. en Italie ec. Istitut intern. de statist. Session de Paris, 1889 p. 19, 20.

(1) V. *Nouvelle revue*, 1 oct. 1891. *Notes sur la Norvège.*

(2) L'Italia avea anni fa minor numero di figli illegittimi del resto l'Europa salvo Spagna, Svizzera, Grecia e Servia. V. *Introduzione al mov. dello stato civile del 1876.*

be giusto imputare principalmente al sesso feminile straniero la colpa di ciò che è sopra tntto l' effetto della impudenza o della malignità dei maschi: al contrario di quel che si può dire degl' infanticidii; o dei concepimenanticipati da sposi, di cui s' è visto per la Norvegia. Dove la colpa principale è certo di quelle fidanzate, che non rispettano sè stesse; senza aver esse punto la scusa più comune dei delitti e delle colpe femminili, la disperazione del connubio legittimo.

Riassumendo dico che, secondo le cifre vedute, la diversità tra le donne di più nazioni civili è maggiore che tra maschi, pel suicidio; e che per gl' infanticidii e per gli omicidii in generale i popoli che han maschi più sanguinarii han donne più miti degli altri. Che se le donne italiane son le più prossime ai maschi per la capacità del cranio, questo deve essere un indizio vano moralmente, se qui donne e maschi per la criminalità son tra loro più diversi che altrove. Che delle nostre risultano in molto minor numero le condannate, in generale, rispetto alla popolazione, che in Austria, Francia e Stati Uniti. Che le nostre con le spagnuole son certo la meno delinquenti pel reato proprio delle donne, che è l'infanticidio, sino a tre e quattro volte meno che in Austria ed in Ungheria; mentre pe'reati di sangue in generale le italiane condannate stanno alle tedesche, austriache ed ungheresi, come 86 sta a 133, a 170 ed a 245. Inoltre le donne italiane dan meno figli illegittimi di quasi tutte quelle delle nazioni civili. De' quali fatti se gli ultimi non tornano specialmente e direttamente ad onore del sesso femminile italiano, poichè vi han merito principale i maschi, includo-

no certo che esse qui san meritarsi maggior rispetto che le straniere. Infine si può rilevare dal predetto che nè il clima rigido nè la coltura maggiore riescono a salvare donne nordiche, come le norvegesi, da fiacchezze e licenze che altri immaginerebbe più naturali in climi più caldi e fra donne più ignare, quali sono spesso le meridionali. Se non chè qui pare che il semplice pudore della stirpe riesca a salvare le nostre da disordini e trascorsi, diffusissimi là dove la moralità par talora che s'annebbii insieme col cielo.

IV.

Lasciando ora la statistica vengo qui raccogliendo alcuni fatti ed alcuni indizii morali, che rilevano differenze gravi tra le donne di più nazioni civili; e poi quelli che mi sembrano caratteristici delle nostre. Chi mi legge, aggiungendo questi indizii a quelli statistici precedenti, potrà forse convincersi che non è stato del tutto ambizioso il titolo di queste indagini.

Dianzi non ho data importanza risolutiva a quell'enorme differenza di cifre tra le donne francesi e italiane arrestate in 27 mesi a N. Jorca, rispetto al numero dei loro maschi: ho detto solo che mostravano che non ha base il pregiudizio comune qui della gran somiglianza tra le nostre donne e le loro vicine d' occidente.

Ma, a chi scorra e consideri i giudizii de' più acuti e imparziali tra gli scrittori moderni francesi saltano agli occhi altri indizii di differenze gravissime. Dei loro costumi e delle loro donne troviamo in quelli spesso affer-

mazioni e giudizii, che se riferissimo alle nostre parrebbero follie ed oltraggi gratuiti. Il lettore italiano che scorra la *Physiologie du mariage* del Balzac non si ritroverà punto a casa sua, rilevando il ripetuto e riciso giudizio che il caposcuola de' realisti francesi ci dà della normale infedeltà de' matrimonii nel suo paese. Ma quando si convinca il nostro lettore che quello scrittore fa ritratti e non caricature; e che non ha mai destato nessuno scandalo, in un paese dove poi la figura del marito è da un pezzo data per sostanzialmente ridicola su' teatri; e se riscontrerà queste note morali colla statistica che ci dà colà ridotto a nulla l'aumento della popolazione, al contrario di quel che avviene in tutte le altre nazioni civili, questo riscontro scemerà certo il dubbio sulle diversità di quelle donne dalle altre, e specialmente dalle nostre, per quello che riguarda la intimità familiare.

Ricordo un dialogo che reca lo Zola in un suo romanzo. Un suocero ed una suocera, di famiglia civile e reputata onesta, sanno improvvisamente che la loro figliuola è incinta per la seconda volta. Ed ecco che quelli si presentano con molta gravità al genero; e, quasi un magistrato che rimproverasse un cattivo soggetto della violazione d'un patto legittimo, gli ricordano un certo impegno da quello preso con loro dopo il primo nato; e gli fanno una gran lavata di capo. In un altro romanzo de' più letti, *Un grand mariage* del Feuillet, hò trovato in un luogo espresso da persone civili lo stesso biasimo, come per un errore grave, per il caso di un secondo o terzo figliuolo legittimo che fossero per sopraggiungere.

Di questi patti e cautele certo la colpa non è solamente

di quelle donne. Ma è sicuro che se ora colà le case son « vote di famiglia » (gran segno di corruttela per Dante) più che in tutto il mondo civile, questo vuol dire che le signore francesi, che son probabilmente le più graziose se non le più belle fra tutte, son pure le sole che o non vogliono o non sanno riuscire a quello a cui riescono tutte le altre che sian naturalmente feconde (come son dovunque le più) rispetto ai loro consorti, tra le nazioni civili. Non riescono a far loro dimenticare mai la fredda previsione del carico familiare, che troppo facilmente vi si presume soverchio, rispetto all' agiatezza, dagli agiati che pure in Francia abbondano più che altrove. Una prudenza per la quale la Francia, ch'era già la terza per popolazione in Europa, ora è la quarta; e probabilmente sarà tra alcuni anni la sesta nazione. Con molte ricchezze certo, ma con difensori scarsi di esse, rispetto alle altre nazioni.

D' altra parte ricordo un luogo del *Conte di Montecristo*, in cui il romanziere rileva molto bene l' errore d'un gentiluomo francese, che, dalla accoglienza benevola fattagli a Roma in un palco di teatro da una signora italiana alimentava audaci illusioni; senza notare (quel che nota il romanziere) quello speciale dominio sopra di sè che fa meno correnti alle avventure le donne italiane.

Le francesi, che son forse più destre e più industriose delle nostre, son pure meno riposate nell' animo; e però, più irrequiete, riescono meno semplici nella vita e nell' espressione. Da una parte esse son preoccupate sin da fanciulle d' *être comme tout le monde*, come si inculca loro; là dove l'uniformarsi al *comme il faut* è dato come

suprema regola pratica della vita. Dall' altra esse si curano assiduamente *de se donner une contenance*, come dicono, d'atteggiarsi bene, diremmo noi. La vita stessa par quasi loro una scena, in cui l' attrice è fissa sopra tutto nel destare l'impressione del pubblico. Quelle invero per solito son desiderate secondo l' appariscenza loro: l' italiano invece immagina e desidera la sua donna schietta e naturale, anche se è abbigliata. Quelle trionfano secondo la misura del loro spirito: e primeggiarono nella vita francese sin dal tempo delle druidesse celte, che giudicavano in tribunale le cause d'amore; come nel medio evo le loro nipoti nelle Corti d'amore: come in fine nelle conversazioni politiche, che simili donne presedevano colà a casa loro nei due ultimi secoli.

Invece in Italia tra le nostre antiche riportò la palma fra le matrone di Roma, e perciò fu più desiderata da Sesto, quella Lucrezia che a tarda notte fu trovata preseder tra le vigili ancelle all'opera della lana (1). Come parve a Dante poi vivo l' ideale femminile nel tempo in cui le donne *vegghiavano a studio della culla, traendo alla rocca la chioma*, e *favoleggiavano con la famiglia* numerosa sui fatti dei loro antichi (2). E furon care e popolari in tutta Italia quelle idealità, que' versi purissimi di amore in che sfogava il Petrarca, dopo una lunga schiera di platonici predecessori.

(1) ...sed nocte sera deditam lanae, inter lucubrantes ancillas, in medio aedium sedentem inveniunt. Muliebris certaminis laus penes Lucretiam fuit. Livio, lib. I, cap. 57.

(2) V. Paradiso, canto XV.

Mentre oggi due terzi della letteratura spicciola francese, drammi e romanzi, pare che non lavorino se non a limare nella coscienza pubblica , sia pure senza volerlo , la santità del matrimonio, non si trovò in Italia nessuna importante adesione femminile a quell' agitazione che fu tentata anni fa pel divorzio; e che pure avrebbe dovuto solleticare qui parecchie spose infelici. La verità è che per solito qui il connubio legittimo, felice o no, ha un'intimità e stringe legami di gran lunga più saldi che nel paese di cui il Taine potè scrivere che il matrimonio vi è « une association de deux camarades, presque semblables, et presque egaux : ce qui produit les tiraillements et la tracasserie continue (1).

Minore mi par certo che tra le donne italiane e francesi, la differenza che corre tra i tipi femminili inglesi ed i nostri, se si guardino nell'intimo; così per le idealità casalinghe e il connubio legittimo poco o nulla discusso, come per l'aspetto artistico delle creazioni più alte della fantasia nelle due nazioni; che son le due che mi pare che han dato alle donne un posto più alto. Inoltre noto che quando lo Shakespeare traduce in inglese tipi di donne italiane, da Giulietta a Desdemona, non ha punto bisogno di snaturarle dalla verosimiglianza loro, nè di togliere ad esse l'aria di casa. E così appunto accade che più facilmente si può tradurre periodi senza inversioni dall'una nell'altra di queste due lingue, che non accada tra l' italiana la francese.

Pure , anche tra le donne inglesi e le nostre le dif-

(1) V. Hist. de la littèr. angl. Liv. II, C. 11, § 7, nota 1.

ferenze son grandi. La vita esteriore più risoluta di quelle, il senso artistico di gran lunga meno squisito nell' orecchio e nella voce, l' inclinazione all' apostolato, la tentazione frequente dell'inebbriarsi, anche tra donne civili, l' aspetto e gli atti le fan molto diverse. Ad onta di ciò ci ha nell' intimo come una rispondenza misteriosa tra le due stirpi, che forse le fa più adatte ad accordarsi in connubii felici.

La qualità per cui le donne han più presa sui maschi sono naturalmente quelle per cui esse son più diverse da essi. Dalle notizie statistiche che abbiam viste si rileva che le donne italiane e le spagnuole son le più miti, come i maschi di queste due nazioni i più violenti. Se non che è da considerare qui la scarsa fecondità dei matrimonii iberici, comune a tutta questa stirpe, in Europa ed in America, dove la popolazione cresce poco più che nulla da lustri, mentre qui cresce quasi dall'un per cento per anno. Questa differenza è grave: e mostra, pare, come, simili nella mitezza massima rispetto alla legge penale, possano esser diversissime le donne in quella attrattiva suprema che esclude la cautela maltusiana.

Così si vede che la famiglia risulta insieme stretta e feconda là dove le donne, oltre ad essere miti, riescono ad accendere di sè tanto affetto che conquida. E forse perchè il maschio italiano è quello che da una parte appare il più violento fra tutti i civili, e dall' altro appartiene al popolo ch' ebbe massima la sensibilità artistica tra i moderni, così bisogna presumere che egli prescegliendo per secoli tra le donne le più miti e le più affettuose, riuscì ad avere, per via di selezione naturale, su-

periori alle altre le sue pei due principali tra i pregi femminili.

C' è un altro fatto per cui la statistica può dir poco pel caso nostro, o poco esser creduta: il fatto della prostituzione. Per questa non rimane che confrontare le impressioni esteriori del vizio, che il Lombroso crede a torto che sia un sostituto per le donne, e come un compenso della loro minore deliquenza penale (1). Dovrebbe seguirne che la prostituzione sia maggiore di gran lunga là dove è di gran lunga minore il numero delle donne delinquenti, come accade nei paesi meridionali d'Europa. Pure tutte le apparenze dicono il contrario. Restringerdomi alle nostre, noto che gran prostituzione non può accordarsi con grande fecondità. E qui e fuori si vede poi come l'indole stessa equilibrata generalmente e modesta delle donne nostre ripugna insieme, salvo le eccezioni, così ai reati come alla prostituzione. L'indice più sicuro di tali paragoni è poi sempre quel posto dove si trovino insieme molte donne di più nazioni civili, e tutte più libere da riguardi che in patria. Or bene « le donne (scrive delle nostre il Paolucci, a cui il suo officio diplomatico ha fatto girar molto il mondo) hanno parte minima nel vagabondaggio eccessivo de' loro connazionali. E quel che è più (continuo nel suo testo) « on ne trouve presque pas de prostitutes italiennes à l'étranger; tandis que l'Orient est plein par exemple de filles de joie hongr oises, et que dans les principales rues de Londres circule la

(1) V. op. cit. pag. 431.

plus basse prostitution française » (1). Ed io noto che questo scrittore non è punto benevolo nei suoi giudizii intorno alla nostra emigrazione.

Se dunque è probabile che sia minima la delinquenza delle donne italiane in genere; se è certo che è minima la loro delinquenza rispetto all'infanticidio, come per l'omicidio, e che se le spagnuole in ciò le pareggiano, queste poi non le pareggiano nel farsi amare in modo da assicurare un aumento di popolazione alla stirpe ; e se in fine, quanto alla prostituzione (di cui quello che si può misurare è la sola sfacciataggine ed appariscenza), le nostre là dove convengono donne di tutti i paesi, nelle grandi città e negli scali si fanno notare meno di tutte; se infine non s'ubbriacano come troppo spesso le nordiche, potrebbe concludersi, che la statistica , più o meno indirettamente , e le impressioni esterne di fatti morali riscontrano d' accordo in esse il minimo della colpe e il più delle buone qualità proprie del sesso. E che la probabilità , se non la certezza di quel primato che c' è parsa dimostrabile, dopo questa indagine si possa dire avverata. Non le prime in ciascuna parte, ma nel complesso le nostre risultano più donne e più equilibrate delle altre. Dopo di ciò parrà meno grave il dover riconoscere che, a differenza della più parte degli altri paesi civili , qui la metà delle spose non riesca neppure a poter firmare oggi il contratto di matrimonio.

(1) V. *L'Italie vagabonde* nella *Revue des revues* del 1 dic. 1894, pag. 361.

Su questo punto io dirò solo due cose. La prima che qui può aversi una civiltà nativa, massime nelle donne, maggiore che in altre nazioni straniere non sia data da una più diffusa coltura elementare. La squisitezza artistica e morale e la dolcezza dell'indole infatti fan sì che una contadina toscana od umbra possa essere e sia analfabeta , ed insieme punto inchinata ai liquori, meno selvaggia, meno rozza, che una operaia inglese o svedese, che pure sia riescita ad aver dimestichezza colla sua bibbia e col suo libro di preghiere.

L'altra cosa è che la nostra pedagogia , come credo di aver dimostrato altrove (1) ha fatto solenne fallimento in trentacinque anni , nelle scuole che ha create , come nell' educazione , specie femminile , che ha trascurata o guastata appunto per aver dimenticata interamente l'indole nativa e le tradizioni italiane. Onde probabilmente un riformatore risoluto dovrebbe pur troppo, prima di aprirne altre , cominciare anzi tutto col chiudere non poche delle nostre scuole femminili. Molte scuole certamente di quelle *normali* non dan norme buone, se spesso la vanità delle fanciulle che vi sdottoreggiano v' è solleticata sino al punto , che parecchie sdegnano poi di accompagnarsi con le madri vestite dimessamente, e se le svogliano dall'attendere alle faccende domestiche. Or tali scuole dovrebbero esser senza dubbio chiuse solo per questo, prima d' ogni loro riforma, e del moltiplicare quelle scuole elementari femminili che son figliuole di esse.

(1) V. *Sull'educazione nazionale in Italia.* Napoli L. Pierro, 1891, passim.

Concludo che se un primato delle donne italiane sulle altre, pel complesso delle qualità che più rilevano risulta probabile dalle cifre, e più da' fatti raccolti, importa anche più quel che risulta sicuro e certissimo: la differenza sostanziale tra le donne dei varii paesi civili, e delle nostre dalle altre, nell' indole loro intera. Differenza poi molto maggiore che non sia quella della loro coltura: la quale è vano però tentar di promuovere, senza pericoli gravissimi, se l'opera non si fondi sulla cognizione speciale dell' indole delle nostre donne; e si continui un lavoro d' imitazione dalle stirpi e dalle scuole straniere.

V.

Ecco quel che la statistica e l' osservazione dei fatti mi hanno appreso finora comparando con le straniere le donne nostre. Tento ora di tratteggiar brevemente quel che a me pare che siano esse per sè medesime.

La signora in casa sua, autorevole quanto sommessa al marito, non rinchiusavi da questo nè irrequieta fuori, apparve senza dubbio nel mondo civile per la prima volta la madre di famiglia romana; e siffatta, ben diversa dalle donne di Grecia, durò per secoli senza mutare, dalla Lucrezia alla Cornelia e alle donne sue contemporanee, di cui scrive Cornelio Nipote ad Attico (1).

(1) Quem enim romanorum pudet uxorem ducere in convivium? aut cuius non mater familias primum locum tenet aedium atque in celebritate versatur? Quod multo fit aliter in Graecia. V. Corn. Nep. Vitae. Praefatio.

L' Italia da allora è stata ed è la vera patria delle donne sobrie ed equilibrate. Questo non fu mai il paese nè delle baccanti nè de' ginecei, nè delle amazzoni nè delle druidesse. Di sibille e pitonesse non ha viste, se le ha viste, che d'origine greca. L'ispiratrice di Numa, Egeria, tipo italico, è tipo modesto e misterioso. Neppure alle fantasie son qui parse mai naturali tipi di donne squilibrate. Nel medio evo non furono qui, immaginate nè reali, pulcelle nè donne guerriere italiane; nè si videro come altrove ne' secoli successivi crocchi autorevoli di signore politicanti, nè, peggio, cortigiane autorevoli per lustri sui destini del paese.

Le donne greche culminavano nell'etére ateniesi, mentre le mogli o eran serrate a casa, o eran private delle due corone femminili, del pudore e dei figli, come a Sparta. Qui invece il più alto ricordo della matrona defunta sembrò l'inscrizione che « stette in casa e filò lana »; che vuol dire che questo era merito a quelle, perchè fatto per volontaria elezione. Alla solenne figura della matrona succedette poi nel medio evo la signora in casa, come dice la parola nostra donna, da *domina*.

Qui l' amore senza lussuria, per donne a cui s' è potuto attribuire la più pura idealità è parso per secoli efficace tema di canto, e la maggior leva agli ingegni. Perchè qui i più sublimi tipi femminili non furono nè Elena nè Margherita, ma casti. Onde per quelle l' amore idealissimo, potette dal dugento al trecento essere espresso qui senza far ridere. Qui avemmo poi dipinte e scolpite, ritratte in versi e nel canto da'nostri le più dolci e pure figure femminili de'tempi moderni. Le Madonne del Mu-

rillo sfolgorano: quelle di Raffaello, a guardarle, danno la pace, come fa in casa la buona madre di famiglia italiana. Qui sino le figure femminili più umili, quelle che ci sembrano immaginate alla buona, del Goldoni e del Manzoni ci riescono care; giacchè son nostre. E sono equilibrate e modeste, non ispendono lo spirito nè fan romore per proposito.

Se l'attrattiva principale delle donne italiane consiste nell'essere più donne delle altre, nell'esser loro spontanea la umiltà verso gli uomini, ciò è perchè esse sentono così naturalmente, sempre che non siano snaturate da cattiva educazione. E, come semplici e modeste, le buone risultano ai maschi gloriose proprio per questo. E son dette però « umili, in tanta gloria », come scrisse il Petrarca; e s' avvera per loro quel metastasiano

Siete serve, ma regnate
Nella vostra servitù.

Presso le anglosassoni la indipendenza femminile, la energia della loro fibra le spinge a pareggiarsi nella vita e nel lavoro ai maschi in tutto il possibile. Qui l' ideale femminile sincero, così nei maschi come nelle donne, è che la donna sia e resti più diversa che si possa da'maschi, più mite, più dolce: la figura più serena che così intuoni il consorzio familiare; perchè solo essendo siffatta può temperare e far cara a maschi violentissimi la convivenza e la vita.

Le donne italiane, che non si riconoscano in cuore inferiori ed umili verso l' uomo sono rare. Coteste, siano

pinzochere e siano emancipate, son disperate probabilmente le une e le altre d' una famiglia e d' un uomo loro. Una certa semplicità femminile poi è tanto naturale ad esse, che qui è stato possibile d'avere modestissime le nostre donne di maggior fantasia più colte ed ingegnose, come la Colonna e la nostra Guacci; che confessavano liete i doveri familiari, e si esaltavano in quelli. Avemmo in loro poetesse senza squilibrio di mente nè di cuore; ed insieme donne, per le qualità femminili, più donne d' ogni poetessa straniera.

D' altra parte, impressionabili come donne e come meridionali insieme, le nostre son più disposte a resistere ai pericoli aperti, che alle insidie tacite dell' immaginazione e dell' esempio malvagio. I lenti veleni morali, le cattive letture, le conversazioni sdrucciolevoli, le mollezze artistiche son per esse supremi pericoli; da'quali, se esse son salvate col tenerle lontane dalla tentazione, per la cautela previdente dei loro, le nostre per istinto buono non si dolgono. E non sentono generalmente il bisogno di far discorrere di sè, se già non siano nel cuore inclinate a corruzione.

Finchè e sempre che fu in Italia salva la famiglia, e si tennero signore e sicure in casa le donne nostre furono e sono oneste, salde nella riverenza della casa loro, e delle pratiche religiose. Però se in famiglia la loro onestà resiste per solito ai tempi molto più di quella de'maschi fuori, quando la corruzione trascese fino a guastarle, e ad irridere ogni fede religiosa, la corruttela femminile divenne qui scandalosa. Come si vide in qualche periodo della storia romana; e nella ignavia italiana del secolo

scorso, quando molte donne squilibrate, invanite e diventate da donne *dame*, fecero pompa sfacciatamente dei loro *serventi*.

Così lo studio del carattere delle nostre donne può solo spiegare la storia de'costumi italiani: come la chiara apprensione, finora mancataci, del carattere dei maschi *italiani* potrà solo darci quel centro e quella chiave che sinora son falliti alle nostre storie, politiche e letterarie (1).

(1) In verità è molto più rara la facoltà che fa osservar bene intorno a sè, fa por mente a quel « fondamento che natura pone » come suggeriva Dante, per indirizzar qui la gente; è più difficile scrutar le antiche opinioni degli italiani per ispiegarne la storia, come tentò il Vico, che compilare sui fatti la nuda storia, ancorchè appurandoli con fatica. È una fatica quella che si vede fatta più raramente di questa. E però accade che se nè pure Roma, nè l' Impero nè la Chiesa riescono a darci (a legger le storie italiane) un centro e una chiave degli avvenimenti nostri, le storie, fra tante glorie e miserie narrate, non salvano il lettore dalla stanchezza. La verità è che invece Roma e l' Impero e la Chiesa furono esse costruzioni figliate dal carattere del popolo italiano, permanente per ventisei secoli almeno di sua vita, e motivo fondamentale degli avvenimenti nostri, tra le variazioni delle spinte esterne e mutabili che s' intrecciarono coll' operare dell' indole italiana, e spesso la turbarono; ma senza distruggerla mai. Come l'Italia produsse due civiltà, due letterature e due grandi fioriture artistiche, senza quella chiave, quel centro, quel motivo fondamentale non è possibile spiegarlo; e non s'è spiegato in fatti finora. Un tentativo per ispiegare a questo modo il corso della letteratura inglese è stato fatto dal Taine in quella sua storia, e felicemente; ma non vedo ch' abbia avuto imitatori finora.

Però queste ci dan per solito il racconto dei fatti senza nessuna continuità di motivi: e risultano uno specchio di avvenimenti civili ed artistici privi della loro causa più intima e permanente, tra le spinte mutabili delle forze accidentali ed esteriori.

In un'opera dove ho studiato il carattere specialmente de'maschi meridionali, scrivendo di governi e governati tra noi, ho notato che, disciolti e ritrosi quali son quelli per indole, accade che in nessun paese si trova come tra loro così scarsa disposizione a consorzii fidi, fuori del familiare. Ora, a tenerli stretti, posson sole riescire qui donne come quelle ch'io ritraggo, e ciò appunto per quello che le fa diverse dalle nordiche. L'Italiano, poichè meno degli altri trova la pace fuori, più la cerca in casa. Ed essendo inoltre sensitivo ed artista, quivi più lo urterebbero alcuni difetti comuni alle nordiche, come la voce aspra, gli scatti nel muoversi, e la risolutezza quasi maschile; che non urterebbero, e non urtano altri maschi.

Le nostre han più gradi che scatti, han dolcezza di voce e di sguardo più costanti. Le nordiche sono spesso più vigorose di corpo e di volontà. Ma ciò non è quel che più bisogna all'italiano nella donna sua; a cui chiede sopra tutto la dolcezza e la pace. Ogni tentativo d'emancipazione riesce perciò artificioso nelle nostre, e senza genialità. Cominciando a parere irrequiete ci riescirebbero di fatti odiose, senza acquistare i pregi delle straniere in ciò che a queste è naturale.

I promotori d'ogni novità, di *rivendicazioni,* come le chiamano, per le nostre donne, farebbero bene però, se non vogliano far danno ad esse, di convertir qui prima

i maschi nostri alla bontà d'una nuova vita femminile italiana. Ma quest'opera è vana. Certe novità possono anche qui solleticare in donne cercate per diletto, possono taluni persuadersi, salvo il disinganno, che sarebbero loro utili madri di famiglia pedagoghe, che farebbero risparmiare il maestro. Ma intendasi bene che l' Italiano non vuol sermoni a casa. Vuol sopra tutto trovarvi chi gli dia pace e non gli geli l'affetto.

Intanto è certo che, mentre più fanciulle di prima qui escono dalle scuole più svelte, e molte più disposte (ed è bene) a lavorar nella vita per giusto guadagno, l' attrazione maschile scema e non cresce in proporzione, a loro riguardo; probabilmente perchè in certe scuole quelle furon private di quella modestia e semplicità, che è principalmente ciò che gli uomini qui cercano nell'altro sesso. Ecco che molto più di prima, nelle conversazioni dei due sessi ora qui si vedono due crocchi distinti, di maschi per elezione, e di donne per necessità. Il fatto è che con l'umiltà delle donne qui scema subito l'inclinazione de' maschi per esse. Oggi accade che se una signora non trovi a sedere in luogo pubblico è difficile che un uomo le ceda il posto, se non sia un vecchio, erede d' altri tempi e d'altri costumi. Intanto il numero dei matrimonii, se non la loro fecondità, negli ultimi sette anni è qui andato lentamente scemando, quelli da' 230 a 225 mila per anno, proprio quando dall' 87 al 93 la popolazione ci è cresciuta di quasi due milioni. Or questa diminuzione di matrimonii non si osserva nelle razze nordiche, che molti ci consigliano di imitare, educando a maggiore franchezza le donne nostre. Ma non si osserva che se diventasse-

ro tali le nostre periglierebbero più assai delle straniere; ed in ogni modo ripugnerebbero fatalmente qui ai maschi quelle che dalle scuole portassero nella vita e nella casa il costume del libero esame.

VI.

Se c'è qualche costrutto e qualche sugo di tutto quel ch'io sono venuto scrivendo da più anni pel pubblico italiano, questo è il persuadere i miei concittadini, per via di osservazioni fatte intorno a loro, a ravvisar meglio le qualità e disposizioni nostre native. Quello insomma che ci dà e ci darebbe il nostro carattere nazionale. E ne vale la pena , poichè quel popolo che non si ravvisa non ha fede in sè; e chi non ha questa non opera degnamente, come popolo. Or mi pare d' aver mostrato qui , rispetto alle nostre donne, che esse, se comparate alle altre civili cedono in qualche cosa, valgono quanto e più delle altre in ciò in cui più debbono valere le donne ; nella loro mitezza e nelle loro attrattive , tanto più efficaci e durevoli quanto meno sfoggiate. Solo che gli italiani si convincessero di ciò nella mente, come certo ne son già convinti nel cuore , avrebbero fatto un gran passo. E si persuaderebbero che ritrarre leggermente norme e scuole e costumi di fuori , se è stoltezza sempre , rispetto alle donne nostre è rovinoso. Tutto quel che si riferisce al carattere nazionale non patisce imitazione utile, massime se è cieca.

Invero se noi due volte abbiamo dato avviamento ad un gran progresso in tutto il mondo civile, gli stranieri

non imitarono, tra tante cose, da'nostri antichi nè le palestre pubbliche obbligatorie, nè le colonie democratiche militari; non senati nè consoli, non censori nè tribuni; nè poi i comuni politici autonomi. Come non ci imitano oggi nei matrimonii indissolubili, nè nella abolizione della pena di morte, nè nel domicilio coatto, nè nella indisciplina normale delle nostre università. In tutto quello insomma che si lega al carattere proprio d'un popolo meridionale ed impressionabile, instituti savii e spropositi, essi, come un tempo, ci guardano, e fanno da sè. Invece oggi noi, dalle scuole senza religione alle camere elettive onnipotenti, dall' arti alle lettere ed ai gusti, ci stiamo sempre a guardar fuori, quasi più in alto di noi: come se fossero tutti progressi scientifici od invenzioni meccaniche, o come essi hanno imitati da noi i tipi delle grandi corazzate. Sino nell'arte gl'imitiamo ora: ma teatri e mostre artistiche si fan però in Italia sempre più spopolate.

Imitar l' inimitabile, perchè incomunicabile, è effetto di coscienza difettiva di ciò ch' è naturale; e non può riescire che a snaturamento e corruttela del proprio carattere.

Se, io penso, gl'Italiani avessero un concetto più chiaro del pregio delle loro donne, e se ne tenessero anche in faccia agli stranieri, come questi fan delle loro (1), già

(1) Si racconta che il principe di Bismarck deplorasse nel matrimonio del principe Federico, poi imperatore, il sangue straniero della consorte inglese, che facea correre rischio di sciuparsi al buon sangue germanico: ed avrebbe preferito una tedesca. L' impressione, sua se espressa, fu scortese, e, pare, ingiusta. Pure mostra una coscien-

questo porterebbe qui il beneficio d' una stima maggiore per quel sesso; che è poi ai maschi come la riva da cui si parte per la vita esteriore, ed a cui con affetto si ripensa anche da lontano, procurando di tornare a quella più fortunati e migliori.

E, considerando le gravissime diversità delle indoli nazionali, noi inoltre riusciremmo a persuaderci dell' assurdità d'una pedagogia pratica internazionale: un sogno che fa fare il lavoro delle Danaidi da trentacinque anni alla più parte delle nostre scuole, specie femminili.

Qui anche un contadino s' accorgerebbe, ad occhio, quanto sia diversa la fanciulla meridionale dalla nordica, anco della stessa condizione sociale, nell'aspetto, nella disposizione diversissima alle impressioni ed all' attenzione, nella età diversa della pubertà, nell'atteggiarsi, nel risolversi e nell' adombrarsi, secondo i casi.

Anche senza il lume delle cifre e dei fatti qui veduti le differenze fra' tipi femminili di più stirpi sono dunque evidenti ed enormi. Rilevando le quali con quella cura che merita l'argomento noi saremmo prossimi a rifarci quella sola pedagogia utile, perchè sperimentata qui, che ci può rimettere in via. Allora potremmo crearci scuole che fossero instituzioni geniali, e così farebbero educate ed istrutte nel necessario le nostre fanciulle, senza snaturarle. Esse resterebbero meridionali, modeste e garbate, pur diventan-

za ben alta, che piace, del valore delle sue conterranee. È uno di quegli scatti, che indirettamente mostrano il vigore di certe idealità.

do più colte. E religiose semplicemente : nè pinzochere, nè irrequiete rispetto al mondo.

E resterebbero nostre nel cuore e nel costume anche quelle che salissero a maggior coltura: gentili e modeste, sobrie e sicure nella loro dignità. Ma se s'insista su una coltura formale, che cresca senza crescer del pari la loro divozione al Dio ed alla famiglia loro, voi le farete saccenti e sgraziate. E però qui ripugnanti da esse fatalmente que' maschi, che, consorti o figli cercano in esse per naturale inclinazione sopra tutto serenità ed affetto : la sicurezza d' averle tutte per loro ; e di poter trovare riposo quando che sia « nel sen che mai non cangia », come canta il Giusti (1) d' una buona madre italiana.

(1) V. *Affetti d' una madre*, in fine.

INDICE